بحوث إسلامية

ألقيت في الموسم الثقافي لجامعة أم درمان الإسلامية عام ١٩٧٩

١. رجال الفكر السياسي في الدول الإسلامية بين الحضارة الغربية والماركسية

٢. الإسلام ومشكلة المساواة بين المسلمين وغير المسلمين

٣. الإسلام ومشكلة حقوق المرأة السياسية

الدكتور عبد الحميد متولي

أستاذ (غير متفرغ)
للقانون الدستوري والأنظمة السياسية
بكلية الحقوق - جامعة الإسكندرية

الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزي وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث الأول

رجال الفكر السياسى (فى الدول الاسلامية)

بين الحضارة الغربية والماركسية (*)

حضرات السادة . اخوانى . أبنائى

١ — من الأقوال الدقيقة والآراء العميقة المأثورة عن الفيلسوف الفرنسى لعلم الاجتماع الدكتور جوستاف لوبون Le Bon فى آخر مؤلف له بعنوان « الأسس العلمية لفلسفة التاريخ » قوله :

« إن الأخطاء التى تظن من الحقائق تلعب فى دفع عجلة التاريخ دورا كبيرا أكبر من الدور الذى تلعبه الحقائق ذاتها »

(*) المراجع : مؤلفاتنا التالى بيانها ، وهى مذيلة بالمراجع فى كل موضع .

١ — مبادىء نظام الحكم فى الاسلام - مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الحديثة الطبعة الرابعة (ديسمبر ١٩٧٨) .

٢ — أزمة الفكر السياسى الاسلامى فى العصر الحديث . الطبعة الثانية ١٩٧٤ (الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية) .

٣ — الاسلام ومبادىء نظام الحكم فى الماركسية والديموقراطيات الغربية .

٤ — الشريعة الاسلامية كمصدر أساسى للدستور (الطبعة الثانية ١٩٧٩) .

٥ — الغزو الفكرى والتيارات المعادية للاسلام - (الطبعة الأولى) ١٩٧٧ . (بحث أعد لتقديمه إلى مؤتمر الفقه الإسلامى الذى عقد بالرياض فى ذى القعدة ١٣٩٦ هـ — أكتوبر ١٩٧٦ م) .

(الناشر للمؤلفات السابقة : منشأة المعارف بالاسكندرية) .

٢ - أما وقد انتهيت من هذه الكلمة التمهيدية فإنى أنتقل إلى موضوع الليلة لنرى إلى أى حد أثبتت الأيام والليالى صحة رأى ذلك الفيلسوف الفرنسى بصدد موضوعنا هذا .

إنه مما لاريب فيه أن مما تقضى به الحكمة أن نأخذ من الحضارة الحديثة (الغربية) ماجاءت به من تقـدم وحسنات ، وأن ننبذ منها ما انطوت عليه هى والماركسية من سيئات ، وهنا يجـدر بنا أن نتساءل : كيف السبيل إلى ذلك ؟ وأى العوائق التى تعوقنا فيما نسلك من مسالك ؟

إن أهم تلك العوائق فيما أعتقد هو الخطأ الصادر عن الجهل بكنههما ، وليس الذى أعنيه هو خطأ أو جهل العامة ، إنما أعنى جهل أو خطأ الطبقة المثقفة ، وبوجه خاص جهل رجال الفكر السياسى فى بعض البلاد الإسلامية .

— ١ —

٣ — ولنبدأ أولا بأولهما : وهى الحضارة الغربية

إذا نحن تساءلنا أولا ماذا يقصد بالحضارة ، وما هو كنهها فإننا نشهد فى الإجابة عجبا دونه كل عجب !! إذ نجد غير قليل من رجال الفكر فى الدول الاسلامية ممن ينادون باقتباس الحضارة الغربية أو بتقليدها يجهلون ماهو كنه الحضارة . وليس بغائب عن ذهنى ما أعلم أنه حاضر فى أذهان الكثيرين الذين لاشك تسيطر عليهم الدهشة حين يجدون أنى أعرض لتفسير مسألة تعد بدهية ، أو من المعلومات الأولية، ولكن تلك الدهشة سوف تزول - أو بالأقل - سوف لا تطول ، حين آتيهم بنبأ ماعلمت فى السنوات الأخيرة من أن بعضا من كبار رجال العلم والأدب وقادة الفكر لدينا فى مصر وغيرها من الدول الاسلامية قد غابت عنهم معرفة كنه الحضارة ، وماهو العنصر الهام من عناصرها ، إذ نجدهم يقولون : بأن الحضارة - على حد تعبير بعضهم - هى « المعامل والبحث العلمى

والجامعات ، هي العقل » . ذلك هو ما ورد حرفيا على ألسنة بعض من كبار رجال العلم وقادة الفكر فى تلك الندوة الشهيرة التى عقدتها صحيفة الاهرام منذ نحو سبع سنين (أى فى ابريل عام ١٩٧٢) بحضور الرئيس الليبى معمر القذافى .

ولقد كتب العالم الجليل فقيد الاسلام الإمام الأكبر الدكتور عبدالحليم محمود فى مؤلفه القيم : « منهج الاصلاح الاسلامى » (الذى نشر عام ١٩٧٢) مانصه :

« منذ عهد ليس ببعيد وقف أحد كبار الشرقيين فى ندوة جمعت بين كبار رجال الفكر وكبار علماء الدين ، وأعلن مفهومه للحضارة بأنها « عبارة عن هذه الطائرات التى نستخدمها ، وهذه الأدوية التى نستعملها ، ومستحضرات التجميل التى نسعد بها ، أليست هذه - كما يقول - ثمار الحضارة الحديثة ؟ » ، ويضيف إلى ذلك قوله : « إنه يجب علينا عرفانا بالجميل أن نأخذ الحضارة الحديثة ككل ، نأخذها وحدة لا تنفصم ». ذلك هو ماورد على لسان ذلك الشرقى الكبير ، ويبدو أيضا أنه شيخ كبير ، ولعله كان يعنى « بمستحضرات التجميل التى يسعد بها - على حد تعبيره - وبتلك الأدوية التى يشيد بها تلك التى تعمل على « رجوع الشيخ إلى صباه » !! - إلى مثل ذلك المدى البعيد ذهب جهل بعض رجال العلم والفكر بكنه الحضارة ، وبالعنصر الهام من عناصرها - ولم يكن ذلك (كما يقول الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود) هو رأى ذلك المفكر الشرقى الكبير وحده ، إنما هو رأى طائفة كبيرة فى الشرق تدعو إلى أخذ الحضارة الحديثة ككل دون استثناء شىء منها » .

ان هذا التيار الفكرى الذى ينساب فى مجراه بين ضفتين من الخطأ والخطر يجب علينا أن نقيم فى وجهه سدا عاليا يحمى الفكر الاسلامى من طوفانه ، بل من فساده وهذيانه .

٤ ـ إنه مما لا يمكن إنكاره أن التقدم فى مختلف العلوم والفنون والصناعات يمثل جانبا هاما من جوانب الحضارة ، ولكن هذه كلها ليست كنه الحضارة ، ولا كل ما يقصد « بالحضارة » ، فللحضارة جانبان أو ناحيتان : (أولاهما) الناحية الروحية والأخلاقية ، و (ثانيتهما) هى الناحية العلمية . وفى نظر بعض فلاسفة مفكرى الغرب إن العنصر الهام الذى يعد كنه الحضارة وجوهرها إنما هو الجانب الروحى والأخلاقى ، ففيما يقول أحد كبار فلاسفة الألمان شفيتسر : « ان الحضارة فى جوهرها أخلاقية » ثم يقول « انه إذا أعوز الأساس الأخلاقى تداعت الحضارة حتى لو كانت العوامل العقلية والخلاقة تعمل عملها فى اتجاهات أخرى » : ذلك هو ما ذكره ذلك الفيلسوف الكبير فى مؤلف وضع بالألمانية عام ١٩٦٠ وترجم إلى الانجليزية ، ومنها ترجمه إلى العربية الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى بعنوان « فلسفة الحضارة » . على أن ذلك العنصر الهام بل الجوهرى من عناصر الحضارة (وهو العنصر الروحى الأخلاقى) لم يكن ليغيب عن بعض كبار رجال العلم والفكر فى مصر وفى غيرها من البلاد الاسلامية كالامام الأكبر الدكتور عبدالحليم محمود ، والمفكر الاسلامى الجزائرى مالك بن نبى ، وكبير علماء باكستان أبى الأعلى المودودى .

فإذا نحن نظرنا إلى الناحية الروحية والأخلاقية فى الحضارة الغربية فإننا نجد أنه يفوت الكثيرين من الباحثين الذين هم بحضارة الغرب من المعجبين أنها ذات صبغة مادية ، بعيدة عن النزعة الروحية والأخلاقية ، فهى تمجد وترفع من قدر القوة المادية ، بينما هى تنزل وتضع من قدر القيم الروحية والأخلاقية ، وكما يقول المفكر الاسلامى الهندى الدكتور محمد إقبال : « إن أوروبا اليوم هى أكبر عائق فى سبيل الرقى الأخلاقى للإنسانية » .

وقد عبر الكاتب الأمريكي المعروف جون جنثر (فى مؤلفه Inside Europe) عن هذه الروح الغربية المادية بعبارة طريفة إذ يقول : «إن الانجليز إنما يعبدون بنك انجلترا Bank of England ستة أيام فى الأسبوع ، ويتوجهون فى اليوم السابع إلى الكنيسة » .

وليس ثمة ماهو أدل على انهيار القيم الأخلاقية لتلك الحضارة الغربية من أن نشير إلى تلك الحرب السفلى التى أعلنتها بريطانيا العظمى على الصين عام ١٨٤٠ لإجبارها على العدول عن قرارها بمنع دخول الأفيون إلى بلادها من الهند (التى كانت إذ ذاك مستعمرة بريطانية) لأن فى تحريم دخول الافيون إلى الصين حرمانا لتجار الهند البريطانيين من كسب الملايين .

وليس ثمة ماهو أدل على انهيار القيم الأدبية لتلك الحضارة الغربية من أن ننقل ما أذاعته إحدى وكالات الأنباء الغربية فى نوفمبر ١٩٧٩ من أن بحثا لجامعة جونز هوبكنز الأمريكية نشرته بعد أن أجرته بين فتيات تتراوح أعمارهن بين ١٥ و١٩ عاما وأثبت أن نصف الفتيات غير المتزوجات يمارسن العملية الجنسية لدى بلوغهن هذه السن .

وفى ١٩٦٩/١٢/١٦ أذاعت إحدى وكالات الأنباء العالمية الغربية نبأ تحت عنوان « قاض يلوم الزوج لأنه دافع عن شرفه ، وذكرت مانصه : « حكم أحد القضاة بوضع دافيد بنيت (وعمره ٢٥ سنه) تحت المراقبة ٣ سنوات لأنه طعن روبرت سمارت عندما اكتشف أنه على علاقة بزوجته ، ولكن القاضى لام الزوج قائلا « يجب أن تعتاد هذه الأفكار العصرية ، إن مشكلتك هى أنك عتيق الفكر لم يعجبك أن زوجتك ضبطت متلبسة بالزنا مع واحد من أفضل أصدقائك ، إنك تعيش فى عام ١٩٦٩ ، !! .

هذه هى الحضارة الغربية التى يرى البعض من قادة الفكر فى الدول العربية والشرقية أن نأخذ كل شىء منها ، وكل ما تأخذ هى به ، وأن نسير معها دائما ـ حيث تسير ـ فى ركابها ، وأن نقف دائما كالمتسولين على أبوابها .

ولقد فات أولئك المقلدين للحضارة الغربية فى هذا الميدان أنها ـ وقد فقدت (كما قدمنا وبينا) قيمها الروحية والأخلاقية ـ تجتاز فى هذا العصر مرحلة الانهيار بل والاحتضار . وبعيد عنى الإدعاء بأنى أول من يقول بهذه الآراء ، وشهد شاهد من أهلهم ، ، بل وأكثر من شاهد منهم ، ومن بينهم بعض كبار علمائهم وفلاسفتهم .

فى مؤلف صغير القد ، كبير القدر وضعه فى السنوات الأخيرة الرجل العظيم الامام الأكبر الفقيد الدكتور عبد الحليم محمود بعنوان : « أوروبا والاسلام » كتب يقول : فى عام ١٩٤٨ حضر إلى القاهرة أحد العلماء الامريكيين وقد زار الأزهر واجتمع بأعضاء لجنة الفتوى وكان بينهم العالم الجليل الشيخ عبدالمجيد سليم (شيخ الأزهر الأسبق) فوجه اليه العالم الأمريكى الخطاب قائلا : « إن الغرب الآن فى حالة روحية مضطربة متأرجحة » .

ونجد الفيلسوف الألمانى شفيتسر يقول فى مؤلفه « فلسفة الحضارة » : « نحن نعيش انهيار الحضارة » ، ويتحدث فى أحد المواضع عما يسميه « الفقر الروحى الذى يعانيه الغرب » .

٥ ـ ولنذكر هنا بعض الأمثلة لذلك التقليد الخاطىء من جانب بعض الباحثين والعلماء لكتاب الغرب ومفكريه فى ميدان هذه الناحية الروحية .

المثال الاول : ما يراه بعض الباحثين والعلماء المسلمين من أن الاسلام دين فحسب وأنه يفصل بين الدين والدولة . ومن البين أنهم تأثروا فى تكوين رأيهم

كما يقول الزعيم الاسلامى الباكستانى الدكتور محمد إقبال بكتاب الغرب وماكتبوه عن المسيحية وتاريخها فى هذا المقام . ولم يكن ثمة ما يبرر إعمال القياس بين شيئين ليس بينهما فى هذا المقام من وجوه التشابه شىء .

المثال الثانى : مايراه البعض من الباحثين من المسلمين من تعارض بين العلم والدين ، ولاريب أنهم تأثروا بما عرفوه عن تاريخ الكاثوليكية فى العصور الوسطى. فما ذكره الاستاذ ديفز Davis (استاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة اكسفورد سابقا) أن بعض رؤساء الكنيسة الكاثوليكية (البابوات) كانوا يضطهدون بل ويعذبون رجال العلم ويحرقون كتبهم بل ويحرقونهم هم أنفسهم باسم الدين . ولقد فاتهم أنه ليس فى التاريخ الاسلامى مايشبه شيئا من ذلك كله .

المثال الثالث : عن نظام الانتخاب المعروف باسم «الانتخاب (أو الاقتراع) العام» ، وهو - كما هو معروف - ذلك النظام الانتخابى الذى لايشترط فيه فى الناخب شرط تعليم أو كفاءة ولاشرط توفر قسط من المال . ومن الامور المعروفة أن الحضارة الحديثة تأخذ بهذا النظام الانتخابى الذى أصبح يعد فى هذا العصر من سمات الديموقراطية . وإنه لما يدعو إلى شديد الأسف أننا وجدنا الدول الشرقية الناشئة الحديثة العهد بالأنظمة الديموقراطية قد اقتبست طفرة هذا النظام الانتخابى تحت تأثير نزعة التقليد الأعمى والأعرج للأنظمة الغربية . لقد فات أولئك المقلدين أن انتشار هذا النظام والأخذ به فى الدول الكبرى لايصح أن يكون دليلا على أن هذا النظام الانتخابى يعد شيئا محمودا فى ذاته أو أنه يعد من الأمور الطبيعية أو من الانظمة السائدة فى كل مكان وزمان، فالحقيقة هنالك غير ذلك ، ففى فرنسا مثلا لم يعرف هذا النظام الانتخابى إلا منذ عام ١٨٤٨ ، أى بعد قيام الثورة الفرنسية التى قامت باسم الديموقراطية والحرية بنحو الستين من

السنين ، ونجد أحد كبار علماء الفقه الدستورى فى فرنسا وهو استاذنا بارتلمى (عضو المجمع العلمى) يقرر أن الأخذ بنظام الانتخاب العام سنة ١٨٤٨ قد اعتبر أحد الأخطاء التى أدت إلى أحد الأخطار ،وهو فشل النظام الديموقراطى واستبداله بنظام دكتاتورى أقامه نابليون الثالث عام ١٨٥٢ ، أى بعد انقضاء أربع سنوات فحسب على قيام ذلك النظام الديموقراطى ، « فمن الخطر على مستقبل البلاد وكيانها - كما يقرر ذلك العالم الكبير - أن ندعو عامة الشعب إلى الاشتراك فى الشئون العامة إذا كان أفراده لم يحرزوا بعد قسطا من النضوج السياسى ومن روح الجماعة (أى من الوعى والاحساس بشعور التضامن الاجتماعى»).

وفى انجلترا نجد أنها لم تأخذ بذلك النظام الانتخابى إلا منذ عام ١٩١٨ رغم أنها عرفت الديموقراطية والحياة النيابية قبل ذلك ببضعة قرون، ومع ذلك فإننا نجد أن كبار مفكريها وكبار الاساتذة فيها وكذلك فى أمريكا وغيرها من البلاد الغربية يعترفون بضعف المستوى السياسى لجماهير الناخبين فى تلك الأقطار ،وكذلك يعترفون أن تلك الجماهير لم يرتفع نضوجها إلى المستوى الذى يبرر الأخذ بنظام الانتخاب العام . ذلك هو ما اعترف به فى أمريكا لورانس لوويل (مدير جامعة هارفارد سابقا) وهارولد لاسكى Laski (الذى كان استاذا شهيرا بمعهد العلوم السياسية والاقتصادية بلندن) .

— مما ذكره الدكتور جوستاف لوبون (فى أحد مؤلفاته) أن السائحين الغربيين الذين رحلوا إلى أواسط افريقيا شاهدوا فى بعض الجهات بعض أنواع من القردة تتقن عمل أكواخ على مثال تلك التى يقيمها الزنوج هناك ، ولكن تلك القردة لاتسكن داخل هذه الأكواخ وإنما تسكن فوقها !!. ولايختلف كثيرا عن هذا المثال وذلك الحال حال بعض الدول الناشئة أو الصغرى !

٦ ـ فاذا نحن انتقلنا إلى الاسلام فإننا نجد أنه ليس صحيحا أن الاسلام ـ كما يرى البعض ـ يفرض الأخذ بهذا النظام الانتخابي ، فليست كثرة العدد هي مناط الصواب في الشئون الاسلامية ، فلقد أبطل القرآن الكريم مثل هذا الظن ، فالكثير من الآيات القرآنية تبين لنا هذه الحقيقة بجلاء ، كقوله تعالى : « واسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » ، وكقوله تعالى : « أكثر الناس لايفقهون » — ونجد أن تلك الحقيقة لم تغب عن كبار المصلحين في الاسلام ، كما لم تغب عن أكبرهم وأبرزهم في العصر الحديث وهو جمال الدين الافغاني ، فكان من أقواله : « إن الحقائق من أديان ومذاهب وقواعد علمية وفنية ما ظهرت واستقرت وانتشرت إلا بواسطة أفراد قلائل ، بعد أن قاومهم المجموع بأشد مالديه من القوة ووسائل القهر » . ـ ولم يكن جمال الدين في مسألة الكثرة والقلة مخالفا لرأى العلماء في صدر الاسلام ، فلقد كانوا يسمون العامة الجهلاء « بالغوغاء » أى الجراد المخرب ،وكان ابن عباس يقول « إنهم مااجتمعوا إلا ضروا ، وماتفرقوا إلا نفعوا » .

٧ — وهنا يجدر بنا أن نتساءل ماذا يصح أو يجب أن نقتبسه من حضارة الغرب؟ **اولا — في الميدان العلمي** ،وهو يشمل ميدان الصناعة والتجارة وغيرها ومختلف العلوم والفنون الحديثة ، فإنه من البين ـ كما يقول المؤرخ العالمي توينبي : « إن البلاد غير الغربية ينبغي ألا تتردد في اقتباس هذه العلوم طالما أنها ستستخدمها استخداما مفيدا » .

وإذا نحن نظرنا إلى التاريخ الاسلامي فإننا نجد في عهد الخليفة المظيم عمر بن عبد العزيز أن كتابا في الطب ترجم إلى العربية ، وفي عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور ترجمت كتب الكيمياء والطب والفلك ، ولم يلق ذلك كله إلا كل ترحيب من المسلمين .

ونجد بوجه عام أن حركة الترجمة التى بدأت فى عهـد الأمويين ثم ازدهرت ازدهارا كبيرا فى عهد المأمون لم تكن فحسب - كما يظن البعض - موجهة إلى الأدب والمنطق والفلسفة بل شملت كذلك الطب والهندسة وغيرها من العلوم .

- واذا نظرنا إلى **منهج البحث العلمى** التجريبى ، وهو القائم على الملاحظة والتجربة والاستقراء والذى ينسب إلى الفيلسوف بيكون Bacon نجد أن الواقع هو أن بيكون إنما استقى هذا المنهج من الجامعات الاسلامية فى الأندلس ، كما أنه تلقى علومه وتعليمه فيها . ذلك هو ماشهد به بعض علماء الغرب ، بل وما اعترف به بيكون ذاته ، فنحن حين نأخذ عن الغرب ذلك المنهج العلمى نستطيع أن نقول: « هذه بضاعتنا ردت الينا » .

وفى ميدان **انظمة الحكم** (الأنظمة الدستورية) ليس ثمة ما يحول فى هذا الميدان أو فى غيره من ميادين التشريع من أن نقتبس أو أن نأخذ عن الغرب طريقة الصياغة أو الأساليب أو النظريات والمبادىء التى لاتتعارض مع مصالحنا وقيمنا وشريعتنا الغراء ، وإن لم تكن معروفة فى التاريخ الاسلامى ولدى علماء الشريعة الاسلامية ، مثل مبدأ **فصل السلطات** وهو المبدأ الذى يهدف إلى عدم الجمع أو عدم تركيز سلطات الحكم (أى السلطتين التشريعية والتنفيذية) فى قبضة يد فرد واحد أو هيئة واحدة ، للحيلولة دون الاستبداد ، وإنما يعمل هذا المبدأ على توزيع هاتين السلطتين (التشريعية والتنفيذية) بين هيئات مختلفة توزيعا يكفل التوازن فيما بينهما ، مع كفالة الاستقلال للسلطة القضائية ، ومثل مبدأ ازدواج مجلسى البرلمان (أى أن يكون البرلمان مكونا من مجلسين لامن مجلس واحد) ، ومثل النظام البرلمانى الذى يتميز بأن تكون الوزارة فيه مسئولة مسئولية تضامنية عن أعمالها أمام البرلمان (أو الهيئة النيابية) بحيث يجب عليها أن تقدم استقالتها إذا فقدت ثقته (أو ثقة مجلس النواب إذا كان مكونا من مجلسين) ،

— ٢ —

تيار الفكر الماركسى

أما وقد انتهينا من الكلام عن التيار الأول والأقدم : تيار الحضارة الغربية فإننا ننتقل إلى التيار الثانى الأحدث والأخطر وهو تيار الفكر الماركسى . ومن أجل أن نتبين كيف نقاومه ، ولا أقول كيف نقومه ، يجدر بنا أولا أن نبين المسالك التى يعمد أصحابه إليها ، والوسائل التى يستندون عليها ، وهى فى الواقع كثيرة ، على أن الفكر الماركسى - فيما أعتقد - لايستمد قوته من كثرتها ، أو - كما يظن البعض - من صلابتها ومتانتها ، وإنما هو يستمدها أولا من الجهل ، جهل الطبقة المثقفة بكنه الماركسية ، وبما تنطوى عليه من مواضع الضعف ، ومواطن النقص التى لم ينكرها حتى بعض كبار الماركسيين أنفسهم ، كما تستمد الماركسية قوتها من الجهل بأساليبها فى الانتشار بل وبألاعيبها ، ومن الجهل بتربة البيئة التى تساعد على إنبات بذورها وامتداد جذورها . هذه الحقائق التى أشرت اليها فى وجيز من العبارة بمجرد إشارة فى هذه الكلمة القصيرة الضيقة سأوسعها فيما يلى تفسيراً وتفصيلا .

ولنبدأ من البداية

٨ - فأولا : من الأمور المعروفة عن الماركسية حتى لدى من لايعرفون كنهها من عامة جماهير الشعوب أنها ذات صبغة إلحاديه ، والعقيدة الدينية - التى لايزال لها على جماهير الشعوب الاسلامية سلطانها - من شأنها أن تحمل هذه الجماهير على النفور من الملحدين ومذاهبهم .

وكان من ذلك أن سادت فى العالم الاسلامى تلك الفكرة القائلة بأنه ليس ثمة

مايدعونا إلى الخشية من تيار الماركسية أن يغرق بلادنا فى مجراه ، مهما بلغت قوته فى جريانه ، بل حتى فى طوفانه .

هذه الفكرة السائدة رغم صحتها فى ظاهرها إلا أنها فى باطنها وجوهرها ليست بمنأى عن بعض مواضع الخطأ ومواطن الخطر .

فأذا كان حقا وصدقا أن جماهير الشعوب الاسلامية تنفر من المذاهب ذات الصبغة الإلحادية ، وبالتالى من الماركسية ، فإن مثل هذا القول له وزنه الكبير إذا كان الأمر يتعلق بانتخابات نيابية حرة يتقدم اليها مرشحون ماركسيون فإن الفشل هو حتما مصيرهم .

٩ - ولكن الماركسية حين يراد لها أن تغزو بلادا غير بلادها - لا سيما البلاد الاسلامية - فإن الماركسيين لايتخذون من الانتخابات الحرة طريقا لغزوها لأنهم يعرفون أنه طريق مسدود ، وان سهمهم فيها إلى صدورهم سهم مردود . ونحن إذا رجعنا إلى مذهبهم نجد أن صاحب المذهب (وهو ماركس) يصرح أنه من أجل إقامة نظامه الماركسى يجب أن تقوم أولا حركة ثورية تهدم النظام الرأسمالى وهو يعتمد فى ذلك على الطبقة العاملة فى الصناعات (البروليتاريا على حد تعبيره) ذلك لأنها الطبقة التى عانت الكثير من استغلال أصحاب رؤوس الأموال (فى عصره) ، فهى صاحبة المصلحة فى تلك الثورة ، وهى التى يعدها ماركس بالجنة لا فى السماء بل على الأرض يعدها بالسيطرة على المصانع ، بل وبالهيمنة على شئون الحكم (وهى التى يطلق عليها دكتاتورية البروليتاريا) ، على اننا إذا رجعنا إلى الواقع ، وإلى التاريخ ، وبخاصة تاريخ أول ثورة فى أكبر دولة ماركسية فى هذا العصر ، أعنى الثورة الروسية الماركسية لعام ١٩١٧ فإننا نجد أن طائفة من الطبقة المثقفة (لاجماهير الشعب) هى التى فجرت للثورة بركانها وزلزلت للارض

زلزالها ، وكانت أقلية ضئيلة بزعامة لينين ، ولم تكن النزعة الماركسية هى التى مهدت لزعماء وقادة تلك الأقلية طريق جذب جماهير الشعب وراءهم ،ولا هى التى مهدت سبيل نجاح ثورتهم ، وإنما كانت هناك أسباب وعوامل أخرى لم تكن على رأسها بل ولا فى ذيلها تلك النزعة الماركسية ،وبيانا لما قدمنا ندلى بما يلى –

من الأمور التى لم تكن موضع الجدال بل كانت موضع اليقين لدى الباحثين أن الايديولوجية الماركسية كانت فى روسيا قبل ثورة اكتوبر ١٩١٧ الشيوعية تلعب دورا تافها ، وكانت الأهداف التى أعلن عنها الروس الماركسيون مدى سنوات طوال فى فترة ماقبل تلك الثورة إنما كانت تتضمن أولا إقامة جمهورية برلمانية بورجوازية (أى غير ماركسية) على أن تتبعها فى مرحلة تاريخية ثانية إقامة مجتمع اشتراكى (أى ماركسى) .

١٠ـ ولقد كانت فى مقدمة تلك الظروف التاريخية التى مهدت للزعيم الماركسى لينين طريق القيام بحركته الثورية وسبيل تقلد زمام الحكم بعد نجاحها ان الثورة كانت فى روسيا فى ذلك الحين (أيا كانت تلك الثورة)ضرورة من الضرورات ، وكانت ترجع ضرورتها إلى عاملين : ـ

الاول ـ أن هذه الثورة كانت الوسيلة الوحيدة لإنهاء حرب طويلة كان الشعب يتوق إلى وضع حد لها ـ مع ألمانيا ، وكانت روسيا قد أصيبت فى هذه الحرب بشر الهزائم وفادح الخسائر ، وكانت الحكومة الروسية ـ رغم إرادة الشعب ـ تريد الاستمرار فى الحرب ، وكان بالعكس مبدأ إنهاء الحرب على رأس مبادىء قادة الثورة الشيوعية .

أما السبب الثانى الذى كانت ترجع اليه ضرورة القيام بتلك الثورة أن روسيا كانت بحاجة ماسه إلى التصنيع حتى تستطيع أن تسير فى ركب الدول

المتمدينة المتقدمة ، وكان رأس المـال المحلى (الروسى) والطبقة والاحزاب التى تمثل الشعب من الضعف إلى حد كانت معه عاجزة عن حل تلك المشكلة العاجلة : مشكلة التصنيع ، ولم يكن هنالك سوى هيئة واحدة تستطيع أن تقوم بتلك الثورة التى تستطيع حل مشكلة التصنيع ، وكانت تلك الهيئة هى ذلك الحزب الثورى المنظم تنظيما قويا الذى يتزعمه لينين ، وكان لينين يدين بمبادىء ماركس ، ولكنه لم يكن من الأشخاص الجامدين ، إنما كان رجلا يمتاز بروح عملية ، فعرف كيف يضع لذلك المذهب من التفسير ، ويدخل عليه من التعديل والتغيير ما جعله يتلاءم مع ظروف البيئة ، ويجذب اليه جانبا كبيرا من جماهير الشعب الروسى ، لذلك فانه يطلق على الماركسية فى روسيا « الماركسية اللينينية » ، وكان الأصح والأدق - فيما نعتقد - أن يطلق عليها - « اللينينية غير الماركسية » أو « شبه الماركسية » ، كما سنبين ذلك بعد قليل بغير القليل من التفصيل .

نفتهى من ذلك كله إلى القول بأن نجاح ثورة ماركسية أو قيام نظام حكم ماركسى ، أو بعبارة أصح : شبه ماركسى - فى روسيا لم يكن مرده إلى أن الشعب كان ماركسيا .

ولعـل خير مثال ، أو بعبارة أصح : شر مثال لذلك هو ما نشهده الآن فى أفغانستان ، حيث نجد حكومة ماركسية قامت على أثر انقلاب ماركسى فى شعب اسلامى معاد للماركسية .

الخلاصة - أن عمليـة اقامة نظام ماركسى إنمـا تقوم بها فى الواقع أقلية من الطائفة المثقفة لاسيما فى القوات المسلحة ، لا جماهير الشعب .

١١ - على أنه يجب ألا يفهم مما تقدم أن الجماهير الشعبية لا يعمل حساب لها إذا زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الثورة الماركسية أثقالها . فاذا كانت الماركسية لا تعتمد على جماهير الشعب - لا سيما فى الدول الاسلامية - من أجل القيام بحركة ثورية ماركسية تستطيع قلب نظام الحكم دون الاعتماد على القوات المسلحة ، فإن

الماركسيين يعملون مع ذلك حساباً كبيرا لتلك الجماهير باعتبارها عقبة كبيرة يعملون على ازالتها من طريقهم .

١٢ - لذلك وجدناهم يتبعون مع الجماهير اساليب الحيل والخداع فضلا عن وسائل الإغراء واستغلال روح التذامر لديها لإثارتها .

فني احدى المجلات التى أنشأها الشيوعيون فى روسيا بعنوان « العلم والدين » نجد أعترافا « بأن بعض أصحاب المسئوليات أو الوظائف الكبيرة من الماركسيين فى المناطق الاسلامية فى روسيا نجدهم يمارسون الفروض الدينية الاسلامية علانية وذلك للسيطرة على زمام المعاقل الدينية ، ولتسهيل مرحلة التحول إلى الماركسية وكذلك - كما ورد فى هذه المجلة - يلجأ بعض أقطاب الحزب الشيوعى فى ايطاليا (الكاثوليكية) إلى مثل تلك الأساليب » .

وفى التاريخ الاسلامى عرفت ظاهرة الخداع فى ادعاء جماعات من اليهود اعتناقه الاسلام من أجل تحقيق أهدافهم فى ميدان الفساد والهدم . وحسبنا هنا أن نشير إلى دورهم فى فتنه عثمان ، وفى وضع الاحاديث ، ودور جماعة منهم (يطلق عليها الدونمه) فى هدم الخلافة فى تركيا وهناك اسلوب آخر من اساليب الخداع لدى بعض الماركسيين يتلخص فيما ينادى به البعض من امكان الجمع بين الماركسية والدين، أى امكان أن يكون المرء ماركسيا ومؤمنا أو مسلما فى الوقت ذاته . وإنه لمن اليقين أن مثل ذلك القول إثم مبين ، بل إثم مشين ، فالإلحاد بالنسبة للماركسية ليس فحسب - كما يظن البعض - مجرد عنصر من عناصرها أو مجرد جزء من أجزائها بحيث يصح للماركسى أن ينبذه نبذا ، ثم يأخذ بقية الأجزاء أخذا ثم يظل مع ذلك ورغم ذلك ماركسيا كما كان ، ومؤمنا يغمره الإيمان. لقد غاب عنهم أن الالحاد بالنسبة الماركسية ليس أحد أجزائها أو أحد

نظرياتها ، إنما هو جوهر الماركسية ذاتها ، هو جوهر الماركسية وعقيدتها ، هو الاساس الفلسفى لبنيانها ، وهو الدم الذى يسرى فى جثمانها وكيانها .

وبيانا لما قدمنا علينا أن نذكر (أولا) أن الاساس الفلسفى للماركسية يكمن فى النظرية المعروفة بنظرية المادية الجدلية (أو الديالكتيكية) ويكمن كذلك - فيما يرى بعض قادة الفكر الماركسى - فى نظرية «المادية التاريخية» (أو التفسير المادى أو الاقتصادى للتاريخ) ، والذى يهمنا هنا من أمر هاتين النظريتين هى فكرة « المادية » التى تنطوى عليها كل منهما . ويقصد «بالمادية» : « الفهم المادى للعالم ، أى فهم الطبيعة كما هى ، دون اضافة غريبة عنها ، أى استبعاد أى مفهوم غيبى (لايدرك بالحواس) ، بما فى ذلك الاعتقاد بوجود الخالق » . من ذلك يرى أن المادية ذات صبغه الحادية .

وذلك فضلا عن أن أهم نظريات ومبادىء الماركسية مثل مبدأ اشتراكية الملكية (الذى ينطوى على الغاء الملكية الخاصة لوسائل انتاج الثروة) ومثل نظرية الصراع بين الطبقات ، ومبدأ دكتاتورية البرولتياريا تتعارض كلها تعارضا جذريا مع الدين ، وبخاصة مع مبادىء الاسلام .

الواقع - كما يقول أحد المفكرين والباحثين الفرنسيين الاستاذ بير بيجو (فى مؤلف له بعنوان « الماركسية والانسانية » ، حصل بباريس عام ١٩٦١ على جائزة العلوم السياسية) ما نصه : « أن الماركسية كلها يتضمنها فى الواقع النقد الموجه إلى الدين ، وان التيارين - تيار الإلحاد وتيار الاشتراكية (الماركسية) - يمتزجان دواما لدى ماركس » .

ونذكر **اسلوبا ثالثا** من تلك الأساليب الماركسية الماكره التى خدع بها الكثيرون لاسيما بين بعض زعماء الدول الافريقية التى تخلصت من نير الاستعمار

وحصلت على استقلالها فى السنوات الأخيرة ، ذلك الأسلوب هو ظهور الدولة الماركسية الكبرى ، أعنى الاتحاد السوفيتى فى صورة **العدو الأول للاستعمار** ، والصديق الأول للدول الصغيرة التى كانت تعانى من الاستعمار ،وكان ذلك الادعاء أقوى سلاح بتار ساعد الماركسية على الذيوع والانتشار .

ولقد تبين فى السنوات الأخيرة بجلاء حتى لأعين البلهاء خداع ذلك الإدعاء .

الواقع أن سياسة معاداة الاستعمار من جانب الروس لم تكن مسألة « مبدأ » أو نظرية من النظريات الماركسية ، إنما كانت ـ على حد التعبير العسكرى والسياسى مسألة « تاكتيك » ، وذلك من أجل إضعاف نفوذ الغرب الرأسمالى فى تلك المستعمرات ليحل النفوذ الروسى مكانه . فاذا نحن نظرنا إلى المسألة من حيث المبدأ فانه يتبين لنا أن السياسة السوفيتية إنما كانت تهدف إلى السيطرة العالمية ، وهذا هو ماورد على لسان لينين حين قال : « إن هذا النضال سينتهى بانتصار الجمهورية **السوفيتية العالمية** » . ولقد فات الكثيرين أن ماركس وزميله انجلز لم يكونا من المناهضين للاستعمار ، بل ان ماركس قد أيد الاستعمار البريطانى فى الهند (فى عهده) ،ولقد كان يرى أن من شأن ذلك الاستعمار أن يهز الجمود الذى كان جاثما على الهند فتسرع فى اللحاق بركب الحضارة الحديثة .

١٣ ـ ولايفوتنا أخيرا أن نشير إلى أسلوب رابع من أساليب التمويه والخداع الذى تلجأ اليه الماركسية ، ذلك قولهم أن فى مقدمة الدلائل القاطعة على صحة مذهب ماركس وقوته ماهو بين من أمر استقرار الحكم الماركسى فى روسيا وقوتها ، بينما كانت من قبله لاتعرف فى تاريخها فى ميدان الحرب سوى الهزائم ، وفى ميدان الحكم والادارة سوى ضروب الفساد والمظالم . ان هذا القول أو الدليل قوى كل القوة فى ظاهره ، ولكنه ضعيف كل الضعف فى باطنه وجوهره . وبيانا لذلك كان

علينا أن نتساءل (أولا) هل كان حقا مايقـولون ويدعون أن روسيا طبقت مذهب ماركس ؟ والجواب نجـده لدى غير قليلين من العلماء المنصفين بل ومن بعض الزعماء الماركسيين نذكر فى مقدمتهم كاوتسكى الذى كان صديقا لانجلز وكان يرى خطأ الرأى الذى « ينظر إلى الماركسية والشيوعية الروسية على أنهما شيئان متماثلان » ونجد العلامة كارل بوبر Popper (استاذ الفلسفة بجامعة لندن) يقول « إننا اذا نظرنا الى كلمات ماركس فإن من عسير الامور بل من محالها أن نجعل من الثورة الروسية مثالا للثورة الاجتماعية كما تنبأ بها ماركس » الواقع (كما يقـول) أنه لا وجه للشبه بين هذه وتلك » . ويوافقـه على هذا الرأى الاستاذ الامريكى الكبير لعلم الاقتصاد شومبيتر ، فمن أقواله : « ان الاشتراكية كما هى مطبقة فى الواقع فى روسيا لاتزال بعيدة جدا عن تلك الصورة من الشيوعية التى رسمها ماركس » ولقد اعترف لينين بأن السياسة الاقتصادية التى اتبعها مدى بضع سنوات (فى بداية حكمه) لم تكن من الاشتراكية ، فلقد قام بعـد توليه شئون الحكم بتوزيع أراضى النبلاء وكبار الملاك على الفلاحين ، وهذا يتعارض مع مبدأ جوهرى من مبادىء الماركسية وهو مبدأ « اشتراكية الملكية » الذى ينطوى على الغاء (لاتوزيع) الملكية الخاصة لوسائل الانتاج للثروة ، وفى مقدمتها الارض ، وقد فعل لينين ذلك لاستمالة الفلاحين اليـه وإلى مناصرة نظام الحكم الذى أقامه فى بداية عهده ، ولقد صرح لينين بعد توليه شئون الحكم بأنه لم يجد فى الماركسية مايساعده على حل المشاكل العملية الاقتصادية . وحسبنا كذلك أن نذكر أن روسيا لم تعرف بتاتا مبدأ هاماً اساسيا من مبادىء الماركسية كان يعده لينين « عصب الافكار الماركسية » ، ذلك هو مبدأ « دكتاتورية البروليتاريا » أى الطبقة العاملة فى الصناعات وتوليها شئون الحكم بصورة دكتاتورية ، فنحن اذا رجعنا للواقع نجد أن هذه الطبقة لم تتول الحكم فى روسيا ولا ليوم واحد ، فالواقع أن مقاليد الحكم

هناك هي بأيدى تلك الطبقة التي يطلق عليها طبقة « البيروقراطية السياسية » ، ويعد الحزب الشيوعي منبت أو مصدر تلك الطبقة العليا الحاكمة التي تشمل كبار رجال الفكر والفن وقادة الجيش ومديرى الادارات والمشروعات . وليست تلك الطبقة هي « البروليتاريا » التي يعنيها ماركس . واذا نحن نظرنا الى نسبة عدد العمال الى غيرهم من الطوائف فى البرلمان السوفيتى فاننا نجد به من المهندسين والفنيين عددا أكبر كثيرا مما نجد فيه من العمال .

١٤ـ واذا نحن سلمنا جدلا بأن روسيا طبقت مذهب ماركس تطبيقا صحيحا سليما فإن من السذاجة التي تبلغ حد الغفلة أن ننسب قوة دولة من الدول لمجرد اعتناقها مذهبا من المذاهب ، فهناك عوامل عدة هي التي تصنع للدولة قوتها وترفع لها بين الدول مكانتها ، فاذا نحن بحثنا عن العوامل التي صنعت قوة روسيا فإننا نستطيع أن نلخص أهمها ـ فيما يذكر الباحثون ـ فيما يلى : ـ

اولا — ما قطعته روسيا من الأشواط البعيدة فى سبيل التقدم فى مختلف النواحي : العسكرية والاقتصادية والثقافية وبوجه خاص سياسة التصنيع .

ثانيا — استمد النظام السوفيتى قوة من كفاحه ضد هتلر وانتصاره عليه ، على أنه يجب ملاحظة أنه لو لم يكن الغرب الرأسمالى حليفا لروسيا فى تلك الحرب لما كان ثمة فى هزيمتها ريب ، ولقضى عليها وعلى الماركسية معا .

ثالثا — ثم يجب ألا ننسى الدور الذى لعبته المصادفات التي شاءت أن يكون رأس الدولة السوفيتية فى بداية نشأتها شخصية فذة عبقرية مثل شخصية لينين .

مما تقدم يتبين أن ما بلغته روسيا من القوة أو النهوض لم يكن مرده — كما يظن البعض — الى مذهب ماركس . ويلاحظ أن ثمة دولا فى الحرب العالمية

الأخيرة بعد أن هزمت نهضت بل وثبتت فى طريق النهوض والتقدم وثبات هائلة بعيدة ، وهى فى الوقت ذاته أبعد ما تكون عن الماركسية ، نذكر فى مقدمة تلك الدول اليابان والمانيا الغربية .

١٥- ويحلو بى قبل أن أختتم هذا الموضوع أن أشير فى وجيز من العبارة بمجرد إشارة الى بعض أخطاء - تتعلق بمذهب ماركس - يقع فى هوتها بعض رجال الفكر ورجال السياسة فى بعض البلاد العربية ، ولا نعلم - والله أعلم - هل كان ذلك منهم عن جهل ، أو عن تجاهل أى عن خداع .

وبيانا لما قدمنا أذكر أن ثمة بعض مبادىء أو شعارات ماركسية ينادى بها أو يعتنقها ذلك البعض من رجال الفكر أو رجال السياسة فى حين أنهم يقررون أنهم غير ماركسيين بل وانهم يحاربون الماركسية .

مثلا نجد ذلك البعض يقولون أنهم يدينون « بالاشتراكية العلمية » ، أو انهم يأخذون « بمبدأ اشتراكية الملكية » ، أو أنهم ينادون « بحتمية الحل الاشتراكى » أو ينادون بشعار «الحرية كل الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب » ، ولقد جهلوا أو تجاهلوا أن «الاشتراكية العلمية » هى الماركسية ، فلقد كان انجيلز (زميل ماركس فى وضع مذهبه) حين يشير إلى مذهب ماركس يصفه « بالاشتراكية العلمية » تمييزا له عن المذاهب الاشتراكيـة الأخرى المعروفة فى عصره وكانت هذه المذاهب وليدة مجرد نزعات انسانية أو مثالية ولم تكن وليدة بحث علمى كما أنها لم تكن تطالب بالغاء الملكية الخاصة لوسائل انتاج الثروة بعكس ما كان شأن مذهب ماركس .

وجهلوا أو تجاهلوا أن مبدأ « اشتراكية الملكية » (أى الغـاء الملكية الخاصة

لوسائل انتاج الثروة وفى مقدمتها الأرض والمصانع) ، ذلك المبدأ هو جوهر النظام أو المجتمع الماركسى فلقد عرف ماركس المجتمع الاشتراكى الماركسى بأنه المجتمع القائم على الملكية الاشتراكية » .

أما شعار « الحرية كل الحرية الشعب ، ولاحرية لأعداء الشعب» فهو كذلك شعار ماركسى ، والمقصود هنا « بأعداء الشعب » غير الماركسيين أى غير الشيوعيين .

ـــ أما « حتمية الحل الاشتراكى » فهى كذلك من المبادىء التى نادى بها ماركس ، وهو يقصد « بالحل الاشتراكى » الحل الاشتراكى الماركسى ، كما أنه يقصد «بحتميته» أنه طبقا لقانون تطور التاريخ (الذى يدعى استنباطه) فان الرأسمالية مآلها حتما الى الانهيار ، وان الاشتراكية الماركسية سيقوم بناؤها حتما على انقاض الرأسمالية » .

وسوف نرى أن مبدأ « حتمية الحل الاشتراكى » الذى يردده بعد ماركس بعض رجال الفكر غير الماركسيين فى بعض البلاد العربية على طريقة الببغاء هو عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات من المغالطات : ـ

«أولا ـــ ان فكرة الحتمية هى فكرة غير علمية ، وفضلا عن أن العلم لا يقرها فأن التاريخ قد كذبها تكذيبا ، وكفى بالتاريخ حسيبا ورقيبا . ان فكرة « الحتمية » أو « التنبؤ التاريخى » إنما تقوم على أساس الاعتقاد بأنه ثمة « قوانين » يسير التطور التاريخى وفقا لها (كالقوانين المعروفة فى علم الاقتصاد كقانون العرض والطلب وقانون جريشام ، والقوانين المعروفة فى علم الطبيعة كقوانين الضــوء والجاذبية) .

على ان الأسلوب العلمى - كما يقول العلامة كارل بوبر Popper (استاذ الفلسفة بجامعة لندن) - لايقر الأخذ بفكرة الحتمية . فإذا صح أن فى مقدورنا التنبؤ بسير تاريخ أحداث المستقبل - كما يقول - فان ذلك يعنى أنه ليس فى مقدور العقل ولا لإرادة البشر ان تدخل على خطوات سير الاحداث تبديلا أو تعديلا ، وأن كل مايطلب منا هو أن نعمل على إزالة العوائق التى تعترض طريق سيرها طبقا لتلك التنبؤات .

ويرى العلامة بوبر انه لا يمكن أن يكون للتطور « قانون » ، انما هناك « اتجاهات » يمكن معرفتها . وهناك فارق كبير بينهما (بين القوانين والاتجاهات) .

« اننا لا نستطيع — كما يقول العالم الاقتصادى الامريكى شومبيتر Schumpeter — الا معرفة الاتجاهات العامة للتطور فى بلد معين . وهذه الاتجاهات لاتدلنا الا على ماسيحدث فى ذلك البلد لو ان الامور ظلت سائرة على النحو الذى كانت تسير عليه فى الفترة التى كانت موضع دراستنا وملاحظتنا ، واذا لم تتدخل عوامل اخرى » ، « إن التنبؤ عن المستقبل — كما يقول — يعد عملا غير ذى صبغة علمية حين يتجاوز نطاق تحليل الاتجاهات التى هى موضع الملاحظة ، فيجب ألا يفوتنا أن ظهور (أو تدخل) عوامل خارجة عن نطاق ميدان ملاحظاتنا يصح أن يحول دون الوصول الى النتائج المترتبة على تلك الاتجاهات » .

« فالاتجاهات » بقاؤها — كما يقول بوبر — رهن ببقاء بعض الشروط ، بخلاف « القوانين » التى يدعى ماركس انها تسيطر على تطور التاريخ فبقاؤها غير مشروط بوجود ظروف معينة إذ هى ذات صبغة حتمية ، مثل حتمية قيام

مجتمع ماركسى على أنقاض النظام الرأسمالى الذى ينهار — كما يقول ماركس بصورة حتمية .

ثانيا — لم يثبت التاريخ صحة ماكان يراه ماركس من حتمية انهيار النظام الرأسمالى كنتيجة لقيام حركة ثورية عماليـة لأن بؤس الطبقة العاملة سيأخذ فى الازدياد باطراد فى ظل النظام الرأسمالى (كما يقول) . فلقد أثبت التاريخ العكس تماما ، فأحوال الطبقة العاملة قد أخذت فى التحسن فى ظل النظام الرأسمالى ، كما أنها لا تميل الى القيام بحركات ثورية .

ثالثا — تكاد تكون جميع الحتميات والتنبؤات الأخرى لماركس قد كذبها التاريخ كحتمية الصراع بين الطبقات ، وحتمية الاتحاد العالمى للعمال ، وحتمية انقراض الطبقة الوسطى .

رابعا — ليس من الأمور الحتمية - كما يقرر العالم الاقتصادى الامريكى شومبيتر - أن يعقب انهيار النظام الرأسمالى نظام ماركسى (كما يقول ماركس)، فقد تعقب انهياره حالة فوضى أو اشتراكية أخرى غير ماركسية لا تلغى الملكية الخاصة لوسائل الانتاج .

١٦ - وأخيرا فقد فات ماركس أن يعمل حسابا للدور الذى تلعبه المصادفات فى التاريخ ذلك الدور ، الذى تعبر عنه أحسن تعبير تلك العبارة الشهيرة المأثورة عن الفيلسوف الفرنسى باسكال حين قال . « لو أن انف كليوباترا كان أقصر لتغير وجه التاريخ» . وحسبنا هنا أن نذكر أن من تلك المصادفات ظهور بعض شخصيات فذة غيرت وجه تاريخ بلادهم ، بل وتاريخ العالم أحيانا ، مثل غاندى فى الهند ، وسعد زغلول وعبدالناصر فى مصر ونابليون وديجول فى فرنسا ، ولينين وستالين فى

روسيا ، وهتلر فى المانيا ، ولاريب أنه يجب اضافة ماركس الى هؤلاء .

مما تقدم يتبين لنا ذلك الدور الكبير بل الخطير الذى يلعبه الجهل أو الخطأ فى التاريخ ، وبخاصة لدى رجال الفكر فى الميدان السياسى .

١٧ـ ولا يفوتنا أخيرا أن نذكر أن هنالك ـ عدا مذهب ماركس ، غير قليل من المذاهب والنظريات السياسية كان خطؤها ، أو عدم قيامها على أساس علمى من الامور الثابتة المسلم بها ، ومع ذلك فقد كان من الامور الثابتة المسلم بها أيضا أنها لعبت فى بعض عصور التاريخ دورا كبيرا ، وهزت أرجاء العالم السياسى هزا شديدا . ذلك كان شأن نظرية العقد الاجتماعى لروسو قبيل عصر الثورة الفرنسية ، ونظرية الحق الإلهى (أو التفويض الالهى) فى عهد نظام الحكم الملكى القديم قبل تلك الثورة ، ونظرية سيادة الجنس الآرى فى عهد حكم هتلر فى المانيا .

وحسبنا هنا أن نذكر من نظرية العقد الاجتماعى أن روسو ـ وهو صاحبها ـ قال فى مطلعها : « انى افترض أن ... الخ » أى أنه قال بنظريته لا على انها تمثل حقيقة علمية أو تاريخية ، وانما ذكرها على انها مجرد افتراض ، أى انها نظرية وليدة الفكر النظرى المجرد القائم على أساس التأمل والخيال والافتراض ، لا على أساس الملاحظة والتجربة والتاريخ ، أى أساس الواقع . ورغم أنها نظرية لا تقوم على أساس من العلم فقد استغلها رجال الثورة الفرنسية واتخذوا منها سلاحاً من أسلحة الكفاح ضد نظرية أخرى غير علمية مثلها ، وهى نظرية الحق (أو التفويض) الالهى التى كان يتخذها الملوك الأقدمون كسناد أو عماد لحكم الاستبداد .

وكذلك نظرية سيادة الجنس الآرى الشهيرة فى عهد هتلر فقد بين مؤتمر علماء

الاجناس الذى عقد فى لندن عام ١٩٣٤ أن الجنس الآرى كان معروفا قديما ، ولكن الآن بعد ماحدث من حروب وغزوات ورحلات وامتزاج بين هذا الجنس وغيره من الاجناس فإنه لايمكن الادعاء بوجود جنس آرى فى هذا العصر . وانما استغل هتلر هذه النظرية لاضطهاد اليهود الالمان واطردهم من المانيا ووضع يده على ثرواتهم التى أنعشت خزانة الدولة الالمانية .

ولا نجد فى مقام الختام خيرا من أن نكرر ماذكره فيلسوف علم الاجتماع الدكتور جوستاف لوبون : « إن الاخطاء التى تظن من الحقائق تلعب فى دفع عجلة التاريخ دورا كبيرا ، أكبر من الدور الذى تلعبه الحقائق ذاتها » .

البحث الثانى

الاسلام ومشكلة المساواه بين المسلمين وغير المسلمين

حضرات السادة . اخوانى . ابنائى .

١ ـ فى مقدمة الاعتراضات أو العقبات التى يقيمها البعض فى وجه من ينادى بتطبيق أحكام الشريعة فى الدول الاسلامية : ذلك الاعتراض الذى يتلخص فى القول بأن الشرع الاسلامى لا يسوى بين المسلمين وغير المسلمين (وهم الذين يطلق عليهم « أهل الذمة ») من رعايا الدولة الاسلامية ، وان فى عدم المساواه بين هذين الفريقين ــ كما يقولون ــ مخالفة للدستور الذى نجده ــ فى غالبية الدول الاسلامية ــ يقرر مبدأ المساواه بين المواطنين جميعا على اختلاف دينهم ، كما أن فى ذلك إثارة للفتنة بين طائفتى الأمة ، ومن عجب أن هذه المشكلة كثيرا ما اثيرت ، وقليلا ما درست وبحثت حتى أثيرت ، بحيث لا يمكن الادعاء بأنها قد أزيلت .

الواقع أن الاسلام قد سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين فى كثير من الشئون ، فهو يكفل لهؤلاء كما يكفل لأولئك حريتهم الشخصية ، وحرية الرأى وحرية العقيدة واقامة الشعائر الدينية ، كما يكفل حماية أموالهم ونفوسهم واعراضهم ، وحرية نشاطهم فى الميدان الاقتصادى ، كما أن الاسلام يؤمنهم كما يؤمن المسلمين ضد العوز والحاجة ، كما سوى بينهم فى احترام حقوقهم فى الملكية وكذلك أمام القضاء .

٢ ــ على أنه يجب ألا يفهم مما تقدم أن علماء الفقه الاسلامى القدامى كانوا يسوون مابين المسلمين وغير المسلمين (أهل الذمة) فى جميع الشئون ، أو

أن هذين الفريقين كانا ـ فى صدر الاسلام ـ يقفان معاً على قدم المساواة التامة . ان ذلك مالم يكن ، ومالا يمكن أن يكون فى دولة تقوم على أساس عقيدة دينية جديدة . وذلك أمر يلاحظ دائما سواء كانت تلك العقيدة الجديدة التى قامت الدولة على أساسها عقيدة دينية كما كان شأن الدولة الاسلامية قديما ، ام كانت عقيدة سياسية كما كان شأن الدولة الألمانية النازية فى عهد هتلر ، وكما هو اليوم شأن الدولة السوفيتية (وغيرها من دول المعسكر الشيوعى) التى تقوم على أساس اعتناق مذهب ماركس كما لو كان عقيدة جديدة ، فهى لاتسوى فى جميع الحقوق بين الشيوعيين وغير الشيوعيين من المواطنين .

فمثل هذه الدولة التى تقوم على أساس عقيدة جديدة حسبها أن تنظر الى رعاياها (مواطنيها) الذين لايدينون بعقيدتها نظرة تسامح ، فليس لأحد أن يطمع فى أكثر من أن تؤمنهم الدولة على حريتهم الشخصية وعلى أموالهم واعراضهم وان تترك لهم حرية الاحتفاظ بمعتقداتهم وشعائرهم الدينية . وذلك هو ما عرف به الاسلام واشتهر به المسلمون فى صدر الاسلام أكثر مما عرف عن أية طائفة من الطوائف الأخرى أو عن أمة من الامم . وذلك هو ما اعترف به المستشرقون والمؤرخون الغربيون (وفى مقدمتهم السير توماس ارنولد وجوستاف لوبون) ـ فاذا كانت ثمة بعض فوارق بين المسلمين وغير المسلمين ـ فى صدر الاسلام ـ

بصدد حق تولى بعض الوظائف (كالقضاء بين المسلمين) وبصدد الاشتراك فى شئون الحكم (كتولى مناصب وزراء التفويض) فهى مقصورة على المسلمين دون غير المسلمين ، فقد كان علماء الفقه الاسلامى القدامى يفرقون بين نوعين من الوزراء : « وزراء تفويض » و « وزراء تنفيذ » . وقد كان يرى علماء الفقه القدامى أن يكون الوزير من غير المسلمين على أن يكون من « وزراء التنفيذ »

لا من وزراء التفويض ، فوزير التفويض هو ذلك الذى يفوض اليه الخليفة ادارة شئون الدولة برأيه (أى برأى الوزير واجتهاده) أما وزير التنفيذ فتقتصر مهمته على مجرد تنفيذ مايأمر به الخليفة .

ولقد كان ما قدمنا من الأحكام أمرا طبيعيا فى دولة لم تقم على أساس القومية ، وإنما قامت على أساس عقيدة دينية ، وكان يعد غير مستنقيها - فى فترة بداية قيامها - من خصومها وأعاديها ، ثم أن مثل تلك المساواه التامة فى الحقوق كانت من الأمور التى لا يمكن لأحد مجرد التفكير فى المطالبة بها طالما لم تكن هناك مساواه تامة فى الواجبات لاسيما فيما يتعلق برأس هذه الواجبات ، وهو واجب الجهاد - أى الدفاع عن الدولة الاسلامية وعن عقيدتها الدينية ، فهذا الواجب إنما كان ملقى على عاتق المسلمين وحدهم .

— على أنه يفوت الكثيرين أن الأحكام الشرعية - فى غير ميدان العقيدة والعبادات - أى فى ميدان المسائل المتعلقة « بالمعاملات » وهو ماتسميه بالمسائل القانونية (كالقانون المدنى والتجارى والدستورى والادارى وغيره) وهو الميدان الذى يهمنا هنا ، نقول ان الاحكام الشرعية فى هذا الميدان تختلف بأختلاف الظروف ، وذلك فيما يتعلق بالجزئيات والأساليب (لا فى المبادىء العامة) ، فالدولة فى صدر الاسلام تختلف اختلافا كبيرا عن الدولة فى العصر الحديث ، ففى صدر الاسلام كانت الدولة - كما قدمنا - تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية بينما تقوم الدولة فى هذا العصر (ومنها الدولة الاسلامية) على أساس القومية ، فى غير اعتبار أو اشتراط لوحدة العقيدة الدينية ، فنجد دساتير الدول الاسلامية - كما هو شأن الدول الديموقراطية غير الاسلامية - إذ تنص على مبدأ المساواه

بين مواطنى الدولة تذكر عادة هذه العبارة «لاتمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين» .

ثم أننا بينما كنا نجد أن الحرب ضد العدو الاجنبي - فى صدر الاسلام - كانت دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة فى الدين ، فكانت الحرب توصف «بالجهاد» لانها كانت صورة من صور الجهاد فى سبيل العقيدة ، إذ بنا نجد الحرب تعد اليوم - فى جوهرها - دفاعا عن أرض الوطن وعن أبناء الوطن فى غير مراعاة لما قد يكون بينهم من اختلاف الدين ، لذلك كان طبيعيا أن نجد عبء الحرب قديما كان ملقى على المسلمين وحدهم ، بينما نجده اليوم ملقى على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن .

والمساواه فى الواجبات تقابلها مساواه فى الحقوق إلا ما كان منها بطبيعته ذا صبغة دينية أو متصلا بالدين (كالزواج والطلاق) - واذا نحن رجعنا إلى التاريخ فاننا نلاحظ (فى غير المسائل المتعلقة بالعقيدة والعبادات) ان الاحكام الشرعية والآراء الفقهيه الاجتهادية تتغير بتغير الظروف ، حتى رغم قصر المدة التى كانت تفصل بين العهدين اللذين اختلفت ظروفهما ، ذلك الاختلاف الذى بلغ مبلغا وجدنا معه الصحابى أنس بن مالك (الذى شهد عصر الرسول وعصر الامويين) يقول : «ما أعرف شيئا مما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم» وهو يعنى بلا ريب الأحكام الشرعية عداما يتعلق بالعقيدة وأحكام العبادات وما يلحق بها .

أقول ذلك لاولئك العلماء الذين يريدون - باسم الدين - أن تسير الامور فى هذا العصر - فى كل شىء - وفق ماكانت عليه فى عصر الرسول ، حتى أن أحدهم افتى بتحريم شرب القهوة لانها لم تكن تشرب فى عصر الرسول ، وأقول ذلك

أيضا لأولئك العلماء (وأنا أعنى علماء الدين أو علماء الفقه الاسلامى) الذين يريدون أن نأخذ فى بعض العلوم بما يقول به علماء الفقه الاسلامى ، فقد ذكر العالم العظيم الامام محمد عبده (فى كتابه الشهير : « الاسلام بين العلم والمدنية ») مانصه :
لقد جاء طالب علم من بلد من بلاد الدولة العثمانية وأراد الالتحاق بأحد الاروقه فى الجامع الأزهر فوقع الشك : هل بلده مما لأهله استحقاق فى ذلك الرواق على حسب نص الواقف ؟ فقال قائل اشيخ الرواق (وهو من علماء الأزهر) ان كتب تقويم البلدان (الجغرافيا) تشهد بأن البلد داخل فى شرط الواقف ، فقال الشيخ إنى لا اقتنع بما فى تلك الكتب ، وإنما الذى يصح أن آخذ به هو أن يكون فقيه (ممن مات) قال أن هذا البلد من قطر كذا ، وهو الذى وقف الواقف على أهله ، واذا قيل لاحدهم ان الأئمة انفسهم لم يعينوا مواقع البلدان ولم يضعوا لنا حدوداً لبيان مايحويه كل قطر وبيان الحدود التى ينتهى اليها ، وأن أصول ديننا تسمح لنا بأن نأخذ بأقوال العلماء فى هذه الفنون (وهم منا) وبتواتر الاخبار وما اشبه ذلك من البديهيات قال ذلك الشيخ : انما اريد نصا فقهيا لا دليلا عقلياً .

وهكذا نرى أن هذا العالم الجليل قد غاب عنه بعض مايعلم ، غاب عنه قوله تعالى :

« واسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون » ، وأهل الذكر فى علم الجغرافيا هم علماء الجغرافيا لا علماء الفقه .

- ذكرنا فيما قدمنا ان الاحكام الشرعية والآراء الفقهية تتغير بتغير الظروف وبيانا لذلك نذكر الأمثلة التالية : —

أباح الرسول للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة ، ثم حدث بعد ذلك أى

بعد وفاة الرسول) أن تغيرت حالة النساء عما كن عليه فى عصر الرسول ، فرأت السيدة عائشة منع النساء من الخروج إلى المساجد ، إذ يؤثر عنها قولها : « لو أدرك رسول الله ما أحدث النساء لمنعهن المساجد » ، وكان ذلك أيضاً ما رآه الصحابي الكبير ابن عبد الله بن عمر .

ـ مثال آخر : سئل الرسول ان يفرض تسعيراً لأثمان بعض الحاجيات فرفض، ويؤثر عن الرسول قوله : « بل الله يرفع ويخفض ، وإنى لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليست لاحد عندى مظلمة » ،ولكن لما تغيرت الأحوال فى عهد التابعين « بعد عهد الصحابة » وجدنا طائفة من فقهائهم (كسعيد بن المسيب) يفتون بجواز التسعير، نزولا على ماتقضى به المصلحة . ومن الأمور المعروفة عن عمر بن الخطاب أنه إختلف كثيرا ـ فيما أصدر من الفتاوى وما رآه من أحكام شرعية ـ عما كان عليه الحال فى عهد الرسول والخليفة أبى بكر ، من ذلك مثلا ماكان منه بصدد « المؤلفة قلوبهم » إذ أسقط سهمهم من الصدقات التى كانت تمنح لهم فى عهد كل من الرسول وأبى بكر ، وأنه أمر بجلد من زور خاتم بيت الله مائة سوط ، رغم أنه جاء فى الأحاديث النبوية قول الرسول : « لايجلد فوق عشر جلدات إلا فى حد من حدود الله » . ومن الأمور المعروفة أن جريمة تزوير الخاتم لاتعد من جرائم الحدود (كجريمة السرقة والزنا) .

أما عن الظروف والأسباب التى أدت بعمر إلى أن يختلف منهجه فى الاجتهاد عما كان عليه الحال فى عهد الرسول وأبى بكر فهى تتلخص فى أن عهد خلافته كان حافلا بالعديد من الفتوحات التى امتدت من مصر حتى بلاد فارس ، فازداد الاسلام منعة وقوة ، كما ظهر جديد من الحاجيات وتغير قديم من العادات ، فكان من ذلك ما شهدنا من تغير فى الاجتهاد والتفسير للنصوص (سواء كانت قرآنية

أو نبوية) ، وعمر يشير إلى ماذكرناه من ازدياد تلك المنعه والقوة للاسلام حين امتنع عن اعطاء « المؤلفة قلوبهم » ماكانوا يأخذونه من الصدقات ، وقال : « ان الله قد أعز الاسلام وأغنى عنهم » — ويجدر بنا هنا أن نذكر أن النص على اعطاء « المؤلفة قلوبهم » من الصدقات قد ورد فى القرآن ، وذلك فى الآية الكريمة : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم » أما « المؤلفة قلوبهم » فقد كانوا طائفة منها من كان مسلما ضعيف الإيمان ، ومنها من لم يكن أسلم بعد ، ولكن أفراد تلك الطائفة كانوا قوماً أولى بأس ومكانة بين العرب ، فكان الرسول (ومن بعده أبو بكر) « يتألف قلوبهم » (أى يستحيلهم اليه) بالهبات والصدقات اتقاء لشرهم وإبقاء على ودهم ، فكانت الحكمة فى منحهم من الصدقات ترجع إلى حاجة المسلمين - فى بداية عهدهم بالاسلام - إلى المعضدين والمؤيدين ، إذ كان المسلمون على ضعف وقلة عدد ، ولم يكن الاسلام قد توطدت بعدد عائمة ، وقويت قوائمه ، فلما أصبح المسلمون فى عهد عمر ذوى عدد عديد ، وذوى قوة وبأس شديد رأى عمر [أن الاسلام لم يعد بحاجة اليهم فأقنع عن منحهم من الصدقات وقال كلمته الشهيرة : « ان الله قد أعز الاسلام وأغنى عنهم » .

ولا يصح أن يرى البعض فى ذلك ان عمر لم يطبق نصا قرآنيا ، فالصحيح هنالك غير ذلك . « إن الآية التى فرضت نصيبا (من الصدقات) لهؤلاء المؤلفة قلوبهم - كما يقول الاستاذ الأكبر الشيخ عبد الرحمن تاج (شيخ الأزهر الاسبق) لم يفعل ذلك ليتخذ شريعة عامة يعمل بها فى كل حال وزمان ، بل انما كان لحكمة خاصة وسبب لم يعد قائما بعد » .

— ذكرنا أن الأحكام الشرعية والآراء الفقهية (فى غير مسائل العقيدة والعبادات) تتغير - ويجب ان تتغير بتغير ما يحيط بها من الظروف ، بقى علينا

الآن أن نبين أن ثمة مبادىء هامة جاء بها الاسلام تجعل من ذلك التغير أمرا حتميا ، وان كان بعض العلماء قد جعلوها نسيا منسيا .

تلك المبادىء الهامة التي يجب مراعاتها - لدى تطبيق أحكام الشرع الاسلامي يمكن تلخيصها فيما يلي : -

— اولا - تجنب الفتنة - يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أن الحقوق التي تقررت ، وجرى العرف عليها منذ أمد طويل - لغير المسلمين في الدول الاسلامية ذات الأعداد الكبيرة منهم (أي من غير المسلمين) أقول أننا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنه إذا رأى البعض المساس بما كسبوه من حقوق فإن ذلك مما يؤدي عادة إلى فتنة بين طائفتي الأمة ، في حين ان الشرع الاسلامي تقضي أحكامه بتجنب إثارة الفتنة ، فمن المبادىء الشرعية المقررة مثلا أنه يجب طاعة ولاة الأمر (أي رجال الحكم) ولكن في غير معصية ، فمن الأحاديث التي رواها الامام أحمد بن حنبل قول الرسول : « على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره ، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » ، فالحكام الطغاة أو الفاسدون يجب محاربتهم ، ولكن الاسلام يشترط ألا يخشى حدوث فتنة ضررها أشد من ضرر محاربتهم وذلك عملا بقاعدة ارتكاب أخف الضررين ، أي القاعدة الشرعية التي تقرر أنه « اذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » . ذلك هو ما يراه علماء الفقه الاسلامي وفي مقدمتهم الامام الشيخ محمد عبده (في كتابه : «الاسلام والنصرانية» والاستاذ الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين (شيخ الأزهر الأسبق) في كتابه : «الاسلام وأصول الحكم» .

بل أن من كبار علماء الشريعة من يذهبون إلى أبعد من ذلك فنجدهم يقولون « بأن أمرا أوجبه الشرع قد ينقلب إلى أمر يحرمه الشرع إذا ترتب على تنفيذ

هذا الأمر حرج . أو أذى أو فتنة » . ذلك هو ماكتبه الشيخ محمد محمد المدنى (عميد كلية الشريعة الأسبق بالأزهر) فى كتابه « وسطية الاسلام » .

فعلماء الفقه الاسلامى يجيزون ترك العمل بالحكم الشرعى إذا ترتب على العمل به حدوث فتنة ، فهم يجيزون ترك الشخص الأفضل الذى تتوفر فيه شروط الخلافة وعدم مبايعته ، وبالعكس مبايعة المفضول الذى لا تتوفر فيه تلك الشروط الشرعية ، وذلك فى حالة الضرورة منعا للفتنة » . كان ذلك مما ورد فى رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » للدكتور وهبه الزحيلى (الاستاذ بجامعة دمشق) — مما تقدم يتبين أن تجنب الفتنة تعد صورة من صور مبدأ « الضرورة » التى سنتكلم عنها بعد قليل ، بغير القليل من التفصيل .

ثانيا — ننتقل الآن إلى المبدأ الثانى من تلك المبادىء الشرعية الهامة وهو مبدأ نفى الحرج . والمقصود بنفى الحرج دفع المشقة غير المعتادة أى المشقة الشديدة التى لا يمكن احتمالها والاستمرار على تحملها الا ببذل أقصى الطاقة ، وهذه يؤدى فيها التكليف المستمر إلى تلف النفس أو المال ، أو العجز المطلق عن الأداء . هذا المبدأ (نفى الحرج) جاءت به الآيتان : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » و « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » . ويقول الاستاذ الاكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى (شيخ الأزهر الأسبق) — ان هذين النصين (أو هاتين الآيتين) يجب أن تبقى سيطرتهما تامة على جميع التشريع الاسلامى ، فاذا وجدنا أن العمل بالنصوص الخاصة بمسألة من المسائل يؤدى إلى الوقوع فى الحرج كان واجبا ألا تطبق النصوص الخاصة على تلك المسألة ، إنما يطبق ذلك النص العام الموجب لنفى الحرج .

ثالثا — مراعاة مبدأ الضرورة .

من القواعد المتفق عليها بين العلماء قاعدة : « الضرورات تبيح المحظورات » وهى قاعدة تستند إلى نصوص كثيرة جاءت فى القرآن والسنة ، أهمها الآية : «فمن اضطر غير باغ ولا عادٍ فلا إثم عليه » والآية : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم اليه » .

ونذكر من الأحاديث المشهورة « لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام » فالفعل المحرم - فيما يرى بعض العلماء - يصبح مباحاً لدى الضرورة ، بل ولدى المشقة غير المعتادة ، أى فى حالة الحرج .

ومن الامثلة التى تذكر فى هذا المقام مايذكر عن الرسول من أنه نهى عن أن تقطع يد السارق فى زمن الحرب ، وذلك خشية من أن ينتقل إلى صفوف الأعداء هربا من القصاص ، وذلك رغم ما ورد فى القرآن من قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » دون تخصيص بحالة السلم دون حالة الحرب ، ولكن الرسول كما يقول الاستاذ الاكبر الشيخ المراغى (شيخ الأزهر الاسبق) « لم يطبق النص منعا لضرر أشد » .

ومن الأمثلة التى تذكر فى هذا المقام ما هو معروف عن عمر من أنه لم يطبق النص الخاص بحد السرقة فى عام المجاعة ، وماهو معروف من إباحة أكل الميته وشرب الخمر لدى الضرورة .

ولقد اجاز بعض الفقهاء دفع فوائد ربوية عن قروض تدعو اليها حاجة الدولة .

ذلك مما ورد فى رسالة « نظرية الضرورة الشرعية » للاستاذ الدكتور وهبه الزحيلى (استاذ الشريعة بجامعة دمشق) .

ننتقل الآن إلى المبدأ الرابع من المبادىء الواجب مراعاتها لدى تطبيق أحكام الشرع الاسلامى ذلك هو مبدأ مراعاة الاعتدال والأخذ بسنة التدرج .

والواقع أن ثانيهما (وهو الأخذ بسنة التدرج) يصح اعتباره صورة من صور أولهما :

(ا) ففيما يتعلق بروح الاعتدال يجب أن يكون معلوما أن أحكام الاسلام تسودها روح الاعتدال ، فهى تنبذ التطرف وتحبذ التوسط بين الاطراف ، وفى ذلك يقول تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » أى طابعها الاعتدال . ولقد نهى الرسول بعض الصحابة عن التطرف حتى فى التعبد .

وتعد مراعاة روح الاعتدال فى مقدمة العوامل والأسباب التى يرجع اليها حسن سير نظام الحكم فى بلد كانجلترا .

(ب) أما فيما يتعلق بالأخذ بسنة التدرج فأنه يجدر بنا أولا أن نذكر أننا إذا نظرنا إلى علماء الشريعة والدين وغيرهم من قادة الفكر السياسى الاسلامى ممن ينادون فى كثير من البلاد الاسلامية بتطبيق أحكام الشرع الاسلامى فإننا لا نجد بينهم سوى قليلين بل نادرين هم الذين يأخذون بعين الاعتبار ذلك المبدأ الهام الذى جرى عليه الاسلام فيما جاء به من أحكام ، ذلك هو مبدأ التدرج فى التشريع ، فالاحكام التى شرعها الله ورسوله (كما يقول أحد كبار أعلام علماء الشريعة فى النصف الأول من هذا القرن وهو الشيخ عبد الوهاب خلاف) لم تشرع دفعة واحدة فى قانون واحد ، وانما شرعت متفرقة فى مدى اثنين وعشرين عاما وبضعة شهور » ، فأية دعوة لنشر عقيدة دينية أو لنشر مذهب أو رأى ذى صبغة سياسية أو اجتماعية واقامة نظام للحكم على أساس تلك الدعوة لابد لها

من العمل على تهيئة البيئة أو التربة التى تصلح أن تغرس وتنبت فيها بذور هذه الدعوة كما أنه لابد لها كذلك من إعداد الرجال القادرين على رعاية ذلك الغرس حتى ينمو ويسمو ، ذلك كله لا يتم – ولا يمكن أن يتم – إلا بعد حين ، أى فى تدرج مدى بضع سنين . ذلك كان شأن الدولة التى أقامها الرسول فى المدينة وشأن التشريعات التى شرعت فيها ، ولذلك كانت تلك الدولة رغم صغرها – من الدول خير مثال ، وكان الرجال الذين أعدهم لمعاونته خير وأعظم الرجال ، أولئك هم الذين خاطبهم تعالى بقوله : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » .

ويلاحظ أن الخطاب هنا موجه إلى صحابة الرسول لا إلى الأمة الاسلامية جمعاء كما هو الظن الخاطىء السائد ، أن النظام الذى أقامه الرسول على أساس العقيدة التى جاء يدعو اليها إنما استطاع اقامته « لأن الرسول – كما يقول زعيم الجماعة الاسلامية (أى جماعة الإخوان المسلمين) بباكستان وهو أبو الأعلى المودودى – ما زال يعد له رجالا أكفاء عدة سنوات متتابعة ويعمل على تبديل أفكار عامة الناس بوسائل التعليم والتبليغ والدعاية وعلى اصلاح المجتمع حتى تهيأ له – بعد كل ذلك – ذلك الوسط المنشود الذى كان صالحاً لينفذ فيه التشريع الاسلامى . وفى موضع آخر يقول ذلك العالم الباكستانى الكبير (فى رسالة له بعنوان : « منهاج الانقلاب الاسلامى ») مانصه : « إنه لو خول المسلمون اليوم أن يؤسسوا دولة فى بقعة من بقاع الأرض لما استطاعوا أن يقوموا بادارة شئونها وتسيير دفتها وفق المبادىء الاسلامية ولا ليوم واحد ، فانكم معشر المسلمين لم تعدوا المعدات اللازمة ولا هيأتم العوامل الكافية لتنشئة رجالكم وشبابكم على الطراز المخصوص للتفكير والأخلاق الذى تحتاج اليه الدولة الاسلامية لتسيير دفة أمرها . – ويشهدنا

التاريخ السياسى فى الاسلام على أن بعض الحكام حاولوا إقامة نظام حكم اسلامى أو إحداث اصلاح قويم لنظام الحكم القائم ولكنهم لم يكتب لهم النجاح فى مهمتهم لأنهم لم يعملوا أولا على التمهيد لذلك الاصلاح لنظام الحكم باصلاح البيئة الاجتماعية . ذلك ـ كما يقول ذلك العالم الباكستانى ـ شأن « الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز ، وشأن الخليفة المأمون » ، وهذا كان أيضا ـ كما يقول ـ شأن اثنين من الملوك الهنود المسلمين المصلحين الاتقياء ؛ عاشا فى الهند قبل الاستعمار البريطانى، احدهما (وهو محمد تغلق) فى القرن الرابع عشر وثانيهما (وهو عالمكير) فيما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادى .

فهما لم يتمكنا من إحداث أى تغيير فى نظام الحكم رغم أن ذلك كان فى عصر الملكية المطلقة .

ـ ننتقل الآن إلى المبدأ الخامس الأخير من المبادىء الواجب مراعاتها لدى تطبيق أحكام الشرع الاسلامى ذلك هو مبدأ التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما» وما يعد منها « تشريعا وقتيا (أو زمنيا) » ـ وهى تفرقة على أكبر جانب من الأهمية (كما سنبين فيما بعد) ، ومع ذلك فأنه لم يعن بأمرها سوى العدد القليل بل الضئيل من العلماء ، ولم يعن بهما بتاتا أحد من المعنيين بأمر تطبيق أحكام الشرع الاسلامى فى أى بلد من البلاد الاسلامية ، فيما نعلم والله أعلم .

ـ ولنبين أولا ماذا يقصد « بالتشريع العام » ، والتشريع الزمنى أو الوقتى من السنه . ؟

يقصد « بالتشريع العام » أن يكون التشريع أبديا » أى أن يكون ذا حجية ملزمة شرعا لجميع المسلمين فى كل زمان ومكان ، أو « إلى يوم القيامة » على حد تعبير فقهاء الشريعة .

أما التشريع الزمنى أو الوقتى من السنة فإنه ينتهى أثره بانتهاء السبب الذى دعا الرسول إلى ما أمر به أو نهى عنه .

ويرى علماء الفقه الذين عنوا بهذه التفرقة (ومنهم الامام القرافى المالكى) أنه يعد « تشريعا عاما » ما صدر من أقوال الرسول وأفعاله بصفته رسولا وكان يقصد به تحليل شىء أو تحريمه ، والامر بفعل شىء أو النهى عنه ، وكأن يبين (أى يفسر) مجملا فى القرآن ، وكبيان العبادات ، وكذلك القواعد الكلية (أى المبادىء العامة) مثل قاعدة « لاضرر ولاضرار فى الاسلام » . أما مايعد من السنة تشريعا وقتيا او زمنيا فهو يشمل : اولا ماصدر من الرسول باعتبار ماله من الإمامه والرياسة العامة لجماعة المسلمين ، أى ماصدر منه باعتباره رئيس دولة أى بصفته السياسية ، وذلك ـ كما يقول الاستاذ الاكبر الشيخ شلتوت : لأن ما صدر من الرسول بهذه الصفة « إنما تبنى على المصلحة القائمة فى عصره » .

ولاريب أن السنة ـ فى الشئون الدستورية (أى المتصلة بنظام الحكم) تعد من هذا الطراز ، أى أنها تعد تشريعا وقتيا فلا تعد ملزمة للمسلمين فى عصرنا ، اللهم إلا إذا كانت تنطوى على مبدأ من المبادىء العامة .

ثانيا — يعد تشريعا وقتيا : الأحوال التى دلت فيها القرينة القاطعة ـ كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف ـ على أنه « تشريع مراعى فيه حالة البيئة الخاصة بزمن التشريع » ، ومن الأمور البينة بل البدهية ان التشريع المتعلق ، بنظام الحكم هو تشريع مراعى فيه حالة البيئة الخاصة بزمن التشريع ، ولذلك نجده فى كل زمان ومكان يختلف باختلاف البيئة ، وهى دائما تختلف باختلاف الزمان والمكان ، اللهم إلا اذا استثنينا بعض الجماعات البدائية الهمجية (التى يطلق عليها العشائر التوتمية) والتى لا تزال تعيش فى العصر الحاضر فى أواسط استراليا فى عزلة تامة عن العالم ، فهى ـ كما يقول علماء الاجتماع ـ لاتزال على ما كانت عليه فى أقدم العصور .

— ذكرنا أن التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما ومايعد منها تشريعا وقتيا هى تفرقة تعد فى هذا المقام على أكبر جانب من الأهمية : ـ وتتبين هذه الاهميـة فى أمرين :

الامر الاول ـ اننا حين نريد وضع تشريع فى هذا العصر مستمد من أحكام الشريعة فإننا لا نلزم شرعاً أن نأخذ من السنه إلا مايعد منها تشريعا عاما . ولقد سبق لنا أن ذكرنا أن السنه فى الشئون الدستورية (أى المتعلقة بنظام الحكم) لاتعد تشريعا عاما ، اللهم إلا فيما يتعلق بالمبادىء العامة ، (لا فى المسائل الجزئيـة كأسلوب الأخذ بالشورى أو الأحوال التى كان يرجع فيها الرسول إلى الشورى الخ) .

الامر الثانى ـ الذى تتبين فيه أهمية تلك التفرقة أنه « يتجلى ـ كما يقول الشيخ خلاف ـ أن النصوص التشريعية فى السنه ليست عقبة فى سبيل التطور التشريعى ، لأنه إذا ما قام الدليل على أن ما شرع هو لمصلحة خاصة زمنية دار الحكم مع هذه المصلحة وجوداً أو عدما » .

لذلك كان إغفال هذه التفرقة مدعاة إلى الجمود فى التشريع ، والجمود يعد أكبر معول لهدم أية شريعة من الشرائع وأى نظام من أنظمة الحكم .

— قبل أن نختتم هذه المحاضرة يجدر بنا ان نشير إلى ما لاحظه كبير العلماء المؤرخين للتشريع الاسلامى وهو الشيخ خلاف من أن وضع غير المسلمين (من أهل الذمة) فى البلاد الاسلامية لم يكن يخضع ـ عبر عصور التاريخ ـ للاعتبارات الدينيـة فحسب ، بل كان يخضع كذلك **للاعتبارات السياسية** ، وأخصها مدى ما يبدونه من الولاء والصفاء للدولة والمسلمين .

ومما يدل على أثر العوامل السياسية فى تكوين الرأى لدى بعض الأئمة ماورد فى مقدمة كتاب أحكام أهل الذمة ، للامام ابن القيم ، وقد كتبها الدكتور صبحى الصالح من أن ابن القيم كان معروفا بالتطرف فى الرأى الذى كان يعتنقه وهو معارضة مبدأ الحاق أهل الذمة بوظائف الدولة ، فإذا نحن بحثنا عن سر ذلك الموقف تبين لنا أنه كان يرجع فى الواقع إلى موقف التحدى (أى غير الودى) الذى كان يقفه بعض أهل الذمة فى ذلك الحين من المسلمين .

ـ واننا لنعتقد أننا إذا نظرنا إلى هذه الاعتبارات السياسية ، فضلا عن تلك المبادىء الشرعية التى ذكرناها ، والتى تدعو الى تجنب إثارة الفتنة فى الأمة بين رعاياها ، فإنه يصبح أمرا طبيعيا بل وحتميا أن ننتهى إلى الرأى بأن علينا ألا نحرم إخواننا المسيحيين مما كسبوه من الحقوق حقا ، ولا أن تثير لهم ـ لا سيما فى هذه الآونة ـ نفسا ، اننا بذلك نقوى من روح الإخاء بين طائفتى الأمة بل ونزيدها ، ونبعد عن طريق تطبيق الشرع الاسلامى أكبر عقبة بل ونزيلها .

يجدر بنا فى مقام الختام أن نذكر كذلك أن **نزعة التعصب الدينى** ليست من الاسلام .

فقد ذكر الامام ابن تيمية (فى كتابه : الحسبة ومسئولية الحكومة الاسلامية) أن الرسول وأصحابه كانوا يفرحون بانتصار الروم والنصارى على المجوس (وهم الفرس) وقد أنزل الله فى ذلك سورة الروم لما اقتتلت الروم وفارس . والقصة مشهورة .

ـ ولقد سبق لنا أن ذكرنا فى بداية بحثنا أن الدولة الاسلامية ـ رغم قيامها على أساس العقيدة الدينية لا على أساس القومية أو أية نزعة عنصرية ـ قد كفلت لغير المسلمين فى بلادها من الحقوق والحريات ، وأبدت فى سياستها ومعاملتها إياهم من

صور التسامح والرفق والعدالة مالا يتراءى مثلها فى مرآة التاريخ فى أى عصرمن عصور التاريخ مما شهد به غير القليل من المؤرخين الغربيين والمستشرقين مثل السيرتوماس أرنولد (المستشرق البريطانى) ، ودرابر (الفيلسوف الأمريكى) ، والدكتور جوستاف لوبون فيلسوف علم الاجتماع الفرنسى .

وحسبنا هنا ان نضيف إلى ماتقدم : ماذكره أحد كبار المؤرخين والفلاسفة الامريكيين : درابر « من أن المسلمين الأولين فى عصر الخلفاء لم يقتصروا فى معاملة أهل العلم من النصارى النسطوريين ومن اليهود على مجرد الاحترام ؛ بل فوضوا اليهم كثيرا من الأعمال الجسام ، ورقوهم إلى المناصب الكبيرة فى الدولة حتى ان هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسنية » (وكان ذلك نقلا عن كتاب « الاسلام والنصرانية » للامام محمد عبده ص ١٥) .

ويقول العالم المستشرق البريطانى السيرتوماس أرنولد (فى كتابه المترجم الى العربية بعنوان : « بحث فى تاريخ نشر العقيدة الاسلامية ») مانصه : « إننا اذا نظرنا إلى التسامح الذى امتد الى رعايا المسلمين من المسيحيين فى صدر الحكم الاسلامى ظهر أن الفكرة التى شاعت بأن السيف كان العامل فى تحويل الناس الى الاسلام بعيدة عن التصديق » ، كما أنه يذكر العديد من الشواهد التى تشهد بأن المسيحيين الذين كانوا تحت الحكم الاسلامى إنما اعتنقوا الاسلام عن حرية كاملة فالفتح الاسلامى قد جلب الى القبط فى مصر — كما يقول — « حياة تقوم على الحرية الدينية التى لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان » (أى حتى تحت حكم الرومان المسيحيين) .

على أنه مما لايمكن إنكاره حدوث حالات **اضطهاد دينى** فى بعض عهود الحكم الاسلامى ، كما حدث فى عهد خلافة العباسيين وفى عهد الحكم العثمانى . ومن الأمور الثابتة — فيما يذكر بعض العلماء الباحثين — أن حوادث تلك

الاضطهادات انما كانت ترجع إلى اسباب سياسية لا دينية .

الواقع ان اضطهاد غير المسلمين فى الدولة الاسلامية يعد ـ كما يقول الامام محمد عبده ـ انحرافا عن تعاليم الاسلام » .

« ولم يعرف ذلك الاضطهاد ـ كما يقول ـ الا حينما بدأت تدب روح الضعف فى سيطرة أحكام الإسلام وفى رجاله ، وضيق الصدر ـ كما يقول الاستاذ الامام ـ هى إحدى صفات الضعيف ، فلا يجوز ان تلصق هذه الصفة بالاسلام » .

خلاصة ما تقدم أننا اذا نظرنا اليوم الى وضع غير المسلمين (أهل الذمة) من الناحية الشرعية فإننا نستطيع ان نقرر ان المبدأ المقرر بالنسبة لهم هو ما جاءت به السنه المتواتره : « لهم مالنا وعليهم ماعلينا » . (وكان ذلك بما ورد فى كتاب « السياسة الشرعية» للشيخ خلاف ») .

البحث الثالث

الاسلام ومشكلة حقوق المرأة السياسية

حضرات السادة والسيدات .

كانت مشكلة مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسية من أهم المشاكل التى كانت موضع بحث الكثيرين من علماء الشريعة أو رجال الدين ، كما عكف على بحثها أساتذة القانون ، وعلماء الاجتماع والمصلحون والساسة . وكانت لكل طائفة وجهة نظر خاصة . على أن الذى يهمنا هنا ـ بصفة خاصة ـ إنما هو موقف علماء الشريعة الاسلامية من هذه المشكلة .

ولما كنا قد تبينا لديهم وجهتين مختلفتين من وجهات النظر ، لذلك كان علينا أن نعرضهما إلى جانب الأدلة التى تستند اليها كل منهما ، ثم ندلى أخيرا ـ كما جرت عليه عادتنا ـ برأينا بهذا الصدد .

ويجدر بنا أولا أن نبين ماذا يقصد « بالحقوق السياسية » ؟ يقصد بها تلك الحقوق التى يشترك الافراد بمقتضاها ـ بطريق مباشر أو غير مباشر ـ فى شئون الحكم والادارة لحق الانتخاب وحق الاشتراك فى استفتاء شعبى وحق الترشيح لعضوية الهيئات النيابية أو لرئاسة الدولة أو الوزارة ، وحق التوظف .

ـــ يوجد فى هذا المقام ـ كما قدمنا ـ رأيان :

١ ـــ **الرأى الاول** هو القائل بأن الإسلام **يلبذ مبدأ مساواة المرأة** فى الحقوق السياسية بالرجل . هذا هو الرأى السائد بين الغالبية من علماء الشريعة ورجال الدين .

ونجد على رأس القائلين بهذا الرأى لجنة الفتوى بالجامع الازهر (وذلك فى

فتوى نشرتها عام ١٩٥٢) وكذلك على رأس القائلين بهذا الرأى العالم الباكستانى أبو الأعلى المودودى ، ونجد بيانا لرأيه فى رسالته : « نحو الدستور الاسلامى »

وفيما يلى خلاصة هذا الرأى ، وبيان الأدلة التى يستند عليها أصحابه .

ونلاحظ أن محور الجدال انما يدور حول حق المرأة فى الانتخاب وفى عضوية الهيئات النيابية .

يقولون أن عضوية الهيئات النيابية تتضمن نوعاً من ولاية التصرف فى شئون عامة وتفسيراً لذلك يجدر بنا أولا أن نبين ان الولاية نوعان: ولاية عامة وولاية خاصة .

فالولاية العامة هى السلطة الملزمة فى شأن من شئون الجماعة ، كولاية سن القوانين والفصل فى الخصومات ، وتنفيذ الأحكام والهيمنة على القائمين بذلك بعبارة أخرى انها ـ طبقا للاصطلاح الفقهى الحديث ـ القيام بعمل من أعمال إحدى السلطات الثلاث : التشريعية والقضائية ، والتنفيذية (أى بما فى ذلك بعض الوظائف الحكومية التى تنطوى على عنصر السلطة) .

والولاية الخاصة هى السلطة التى يملك بها صاحبها التصرف فى شأن من الشئون الخاصة بغيره كالوصاية على الصغار ، والولاية على المال ، والنظارة على الأوقاف .

ويقول أصحاب هذا الرأى أن الشريعة قد ساوت بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بالولاية الخاصة . ولكنها لم تساو بينهما فيما يتعلق بالولاية العامة ، فهى لا تقر اذاً أن تكون للمرأة عضوية البرلمان ، لأن هذه العضوية (التى ينطوى اختصاصها على ولاية سن القوانين ، والهيمنة على تنفيذها) تعد من الولاية العامة.

وترجع هذه التفرقة بين الرجل والمرأة ـ كما يقولون ـ إلى ما بينهما من الفروق الطبيعية ، فصفة الأنوثة من شأنها أن تجعل المرأة « مطبوعة على غرائز تناسب المهمة التى خلقت لأجلها وهى مهمة الأمومة وحضانة النشء وتربيته ، وهذه قد جعلتها ذات تأثر خاص بدواعى العاطفة » .

أما الأدلة التى يستندون إليها فيتلخص أهمها فيما يلى :

الدليل الأول ـ يستند إلى القياس . يقولون إن الشريعة قد بنت على هذا الفارق الطبيعى بين الرجل والمرأة التمييز بينهما فى كثير من الأحكام ، إذ جعلت الشريعة حق طلاق المرأة للرجل دونها ، ومنعتها من السفر دون محرم أو زوج أو رفقة مأمونة الخ .

فاذا كان الفارق الطبيعى بينهما قد أدى فى نظر الشريعة إلى التفرقة بينهما فى هذه الأحكام التى لاتتعلق بالشئون العامة للأمة ، فإن التفرقة بينهما بمقتضاه فى الولايات العامة تكون ـ كما يقولون ـ « من باب أولى » أحق وأوجب .

الدليل الثانى هو الاستناد إلى آيات قرآنية ـ فى مقدمة الآيات التى يستندون إليها فى هذا المقام وقوله تعالى: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض» .

والمجالس النيابية ـ كما يقولون ـ إنما تقوم مقام « القوام » لجميع الدولة لأنها هى التى تدير دفة السياسة .

كما يستندون إلى الآية الكريمـــة : « وقرن فى بيوتكن ، ولاتبرجن تبرج الجاهلية الأولى » .

وإذا اعترض على الاستناد إلى هذه الآية بأن هذا الأمر إنما أمرت به نساء بيت الرسول فإن أصحاب ذلك الرأى يردون على هذا الاعتراض بأنه لا يمكن

الإدعاء بأن بنساء بيت الرسول عجزا دون سائر النساء لايدعهن يقمن بالأمور خارج البيت ، كما لايمكن الإدعاء بأن سائر النساء يفقهن فى هذه الناحية .

الدليل الثالث هو الاستناد إلى السنة .

يذكر فى مقدمة الاحاديث النبوية التى يستندون إليها قول الرسول : « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » . ويقولون أنه ولو أن الرسول قال ذلك حين أبلغ أن الفرس ، ولوا للرئاسة عليهم (أى لرئاسة الدولة) إحدى بنات كسرى بعد موته ، إلا أن هذا الحديث - كما يقولون - لا يقصد به مجرد الإخبار عن عدم فلاح القوم الذين يولون أمرهم أمرأه ، لأن وظيفة الرسول هى بيان ما يجوز لأمته وما لايجوز ان تفعله ، فهذا الحديث إنما يقصد به الرسول - كما يقولون - نهى أمته عن مجاراة الفرس فى إسناد شىء من الامور العامة إلى المرأة » .

ومن الاحاديث التى يستندون إليها فى هذا المقام قول الرسول : « النساء ناقصات عقل ودين » .

الدليل الرابع - واخيرا يؤيد أصحاب هذا الرأى وجهة نظرهم بالاستناد إلى ماجرى عليه العمل فعلا فى عهد الرسول وعصر الخلفاء الراشدين ، إذ لم يثبت - كما يقولون - أن شيئا من هذه الولاية العامة قد أسند إلى المرأة ، فى حين أنه كان هنالك فى الصدر الأول من الاسلام مثقفات فضليات وفيهن من يفضل الكثير من رجال المسلمين كأمهات المؤمنين (زوجات الرسول) .

- أما فيما يتعلق بحق الانتخاب فيقول أصحاب هذا الرأى أن الشريعة تحرم كذلك على المرأة حق الاشتراك فى الانتخاب ، استناداً إلى ان المرأة إنما تهدف من وراء تقرير حق الانتخاب لها إلى الوصول إلى وضع تشريع يقرر لها عضوية البرلمان . وبناء على ذلك فإنه لايجوز أن يمهد لها سبيل الوصول إلى حق الانتخاب

«عملا - كما يقولون - بالمبدأ المقرر فى الشريعة والقانون «إن وسيلة الشيء تأخذ حكمه»
ويجدر بنا هنا أن نوجه الانظار إلى أنه لا يوجد فى القانون - كما يدعون - مبدأ بهذه التسمية .

- اما فيما يتعلق بحق التوظف فيقول أصحاب هذا الرأى أن هناك من الوظائف والاعمال ما لا يعد من الولايات العامة (أى تلك التى تتضمن شيئا من سلطان الحكم) كالتدريس للبنات والقيام بعمل الطبيبة والممرضة لعلاج المرضى من النساء وغير ذلك من الاعمال التى لا تتعارض مع طبيعة المرأة ، فهذه يصح للمرأة القيام بها .
أما القيام بغير ذلك من الوظائف لاسيما ما كان منها متصلا بسلطة الحكم كالوزارة فإن الشريعة لا تبيحه للمرأة .

- أما وقد انتهينا من الرأى الاول القائل بحرمان المرأة من الحقوق السياسية طبقا لاحكام الشريعة الاسلامية فإننا ننتقل إلى الرأى الثانى القائل بأن الاسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية ، ولكن المجتمع لدينا لم يتهيأ بعد لمزاولة المرأة لتلك الحقوق مزاولة فعلية فى العصر الحديث ، وأصحاب هذا الرأى قلة بين العلماء ، ونجد على رأسهم المرحوم الاستاذ الشيخ مصطفى السباعى الذى كان رئيسا لقسم الفقه الاسلامى بجامعة دمشق كما كان رئيسا لجماعة الاخوان المسلمين هناك .

تتلخص الادلة التى يستند اليها أصحاب هذا الرأى فيما يلى : -

١ - إما عن الدليل الاول فيقولون أن القاعدة العامة فى الشريعة الإسلامية هى المساواة بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات - اللهم الا ما استثنى بنص صريح - فكل حق لها على الرجل يقابله واجب عليها نحوه ، وكل حق للرجل عليها يقابله واجب عليه نحوها ، وفى ذلك يقول تعالى: «ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف»

وقال تعالى : «ولقد كرمنا بنى آدم» ولم يقل : «ولقد كرمنا الرجال أو الذكور» وقال تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، كما يرى فى الآية واجب على المرأة كما هو على الرجل ، وهو يشمل - كما يقولون - كل ضروب الاصلاح فى كل نواحى الحياة ، ومنها الاشتغال بالحياة السياسية .

والواقع أن الاسلام قد منح المرأة من التكريم مالم تنله لدى الاديان أو الشرائع الأخرى ، فقد كان مثلا للحجر - كما يقولون - فى القانون الرومانى وفى القانون الفرنسى حتى عام ١٩٣٨ ثلاثة أسباب : الصغر والجنون والأنوثة ، بينما لا تعد الأنوثة من أسباب الحجر فى التشريع الاسلامى . ولا يزال التشريع فى بعض البلاد الغربية حتى اليوم - كما يقولون - يضع القيود على المرأة المتزوجة فى تصرفاتها بأموالها الخاصة ، اذ يجب عليها الحصول على موافقة الزوج على هذه التصرفات فى بعض أحوال معينة ، أما الشريعة الإسلاميه فهى تحتفظ للمرأة بأهليتها الكاملة فى إدارة أموالها وإجراء مختلف العقود (من بيع وشراء وايجار الخ) ، ولاريب أن ذلك يقتضيها الخروج من بيتها والاختلاط بالرجال .

وإذا كان الله قد قال مخاطبا نساء الرسول: « وقرن فى بيوتكن » فانالمقصود أن يلزمن بيوتهن مالم تكن ثمة حاجة إلى خروجهن ثم أن الخطاب فى هذه الآية كان موجها من الله تعالى إلى نساء بيت الرسول خاصة ، لا إلىنساء المسلمين عامة.

أما مايقول به بعض العلماء من انه وان كان هذا الأمر بالاستقرار فى البيت خاصا بنساء الرسول الا أنه فى الواقع أمر عام لجميع نساء المسلمين لانه لايمكن الادعاء (كما يقولون) بأن بنساء بيت الرسول عجزا دون سائر النساء لا يدعهن يقمن بالأمور خارج البيت ، فحسبنا ان نقول رداً على ذلك - اننا إذا رجعنا

إلى الظروف التى احاطت بنزول هذه الآية فانه يتبين لنا انها كانت ظروف خاصة بالرسول ، كانت ترجع إلى ما كان يلقاه من الضيق والحرج لعدم مراعاة بعض الزوار حرمة البيت وآداب الزيارة ولاسيما ماحدث بمناسبة زواج الرسول بزينب بنت جحش حيث أطال بعض الزائرين الجلوس حتى بعد مغادرة الرسول لبيته ، والرسول بحكم مقامه ومهمته ودعوته يستقبل الكثيرين ، وقد يكون بعضهم من المنافقين ، والى ذلك تشير الآية الكريمة اذ تقول « فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض » أى الذى فى قلبه ضعف الايمان لأنه منافق يشك فى الاسلام (كما يقول الامام الطبرى فى تفسيره لهذه الآية) .

أما مايعترض به البعض من أن القول بقصر هذا الأمر على نساء بيت الرسول ينطوى على الادعاء بأن بهن « عجزا دون سائر النساء لايدعهن يقمن بالأمور خارج البيت» فهو اعتراض جانبه التوفيق - فالواقع كما يقول الامام الألوسى (فى تفسيره) أن المراد الأمر بالاستقرار الذى يحصل به وقارهن وامتيازهن على سائر النساء بأن يلازمن البيوت فى أغلب أوقاتهن » . ويضيفون إلى ماتقدم ان الرسول قد جمع بين الرجال والنساء فى كثير من الغزوات فالاسلام لم يحرم المرأة أهلية العمل خارج بيتها كما كان بالعكس شأن بعض الشرائع قبله ولا هو حرضها على هجر بيتها وزين لها مزاحمة الرجل وترك شئون الأسرة كما هو شأن اتجاه حضارة العصر الحديث ، وانما اتخذ الاسلام بين هذين الاتجاهين طريقاً وسطاً .

دفع اعتراض — وإذا اعترض البعض على أصحاب هذا الرأى (القائل بأن القاعدة العامة فى الشريعة هى المساواة بين الرجل والمرأة) ، مستندين (فى اعتراضهم) على الآية الكريمة : « وللرجال عليهن درجة » فانهم يردون على هذا الاعتراض بأن فى قوله تعالى : « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض

وبما انفقوا من أموالهم » فبين بذلك ان الدرجة هى درجة الرئاسة والقوامة على شئونهما المشتركة ، أى شئون الاسرة ، فالرجل هو المكلف ـ طبقا للشريعة ـ بالانفاق على المرأة وتربية الأولاد والمسئول الأول عن الأسرة احق بالرئاسة والقوامة على شئون الاسرة المشتركة .

ثم أنه نظر للتفرقة العضوية بين الرجل والمرأة أى نظراً لطبيعة الأنوثة لدى المرأة فقد كان طبيعياً ـ كما يقولون ـ أن يقوم عليها الرجل بتلك الحماية والرعاية ولذلك نجد الاسلام قد القى فريضة الجهاد على الرجل .

فاذا انعقدت للرجل رئاسة البيت ، ورئاسة الجيش فان ذلك مما توجبه الفطرة وضرورة الواقع ، فليس المقصود بقوله تعالى «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض» تفضيل معدن الرجل على معدن المرأة فهما ينحدران من نفس واحدة ، انما هو تفضيل يرجع إلى فروق عضوية (كما قدمنا) .

ان قوله تعالى «الرجال قوامون على النساء» لا يعنى القهر والحجر والاستبداد ولا يعنى اهدار شخصيتها وأهليتها ومقومات انسانيتها ، فالاسلام يمنع الرجل من الولاية على مال زوجته كما أنه لا يجعل له سلطاناً على دينها ، فالسلطة التى اعطيت للرجل انما كانت مقابل المسئولية التى حملها ، تطبيقاً للقاعدة الشرعية التى تقول « السلطة بالمسئولية » .

والاسلام ـ كما يقول أصحاب هذا الرأى ـ لا يحرم المرأة حق الانتخاب ـ فالانتخاب ـ كما يقولون هو اختيار الأمة لوكلاء ينوبون عنها فى التشريع ومراقبة الحكومة ، فعملية الانتخاب هى عملية توكيل ، والمرأة فى الاسلام ليست ممنوعة من ان توكل انسانا بالدفاع عن حقوقها والتعبير عن ارادتها

كمواطنة فى المجتمع . وكذلك لا تحرم مبادىء الاسلام على المرأة أن تكون مشرعة وأن تقوم بمراقبة السلطة التنفيذية ، بعبارة أخرى أن الاسلام لايحرم عليها أن تكون عضوة بالبرلمان ، ويقولون تأييدا لهذا الرأى أن المرأة زاولت العمل السياسى فى عهد الخلفاء الراشدين فكانت أمهات المسلمين يبدين آراءهن فى سياسة الخلفاء وكانت زوجة الخليفة عثمان بن عفان تشير أحيانا بالرأى اليه فيما يتصل بسياسة الحكم فلا يعترض عليها أو يعرض عنها ، بل كان يشجعها ويعمل بما تشير به . على أن أصحاب هذا الرأى يرون أنه إذا كان الاسلام لم يحرم على المرأة ما ذكرنا من تلك الحقوق السياسية ، فإن ظروف المجتمع فى هذا العصر تحول دون استعمالها حق العضوية فى البرلمان ، إذ أن واجبها الاول أن تكون أما وربة بيت ، فرعاية الاسرة ـ كما يقولون ـ توجب على المرأة أن تتفرغ لها .

وإذا كان الاسلام قد ساوى بين الرجل والمرأة ـ كما يقولون ـ فى الأهلية والحقوق المالية ، الا أنه يرى من الخيرلها ولأسرتها وللمجتمع أن تتفرغ لشئون الاسرة وتهتم بها .

ـ أما وقد أنتهينا من عرض كل منهذين الرأيين اللذين يقتسمان رجال الفقه الاسلامى فىالعصر الحديث ، فأننا ـ قبل أن ندلى برأينا بصدد هذا الموضوع ـ نرى أننبدى أولا بعضملحوظات بصدد بعض ما استند اليه كلفريق منالأدلة :

أما عن الرأى الاول القائل بأن الاسلام ينبذ مبدأ الحقوق السياسية بالنسبة للمرأة فأننا نلاحظ عليه ضعف الأدلة التى يستند عليها أما عن الدليل الاولالخاص بالايات القرانية التى يستندون عليها وفى مقدمتها الآيتان « الرجال قوامون على النساء » «وقرن فىبيوتكن» فقد تكفل أصحابالرأى الثانى (كما قدمنا) بيان أن

التفسير السليم لهاتين الآيتين لا يصلح سندا يصح أن يستند اليه أصحاب الرأى القائل بان الاسلام يحرم المرأة الحقوق السياسية .

وحسبنا هنا أن نضيف إلى ما ذكره أصحاب الرأى الثانى من رد على الرأى الاول ومن نقد له: أننا إذا رجعنا إلى كبار العلماء من المفسرين المعروفين (مثل تفسير الالوسى وتفسير الطبرى) فانه يتبين لنا أن ما ورد من تفسير لهاتين الآيتين يؤيد وجهة نظر الرأى الثانى .

أما عن الدليل الثانى الذى يستند إلى بعض أحاديث نبوية أهمها الحديث :

« النساء ناقصات عقل ودين » فانه يبدو لنا بصورة بينة لا يعوزها بيان أو برهان أن هذا الحديث هو واحد من بضعة الآلاف من الاحاديث التى وضعت ونسبت كذبا إلى الرسول ، فمن علامات الوضع (أى الكذب) فى متن الحديث ـ فيما ذكر علماء الحديث ـ فساد المعنى أى أن يكون الحديث مما لا تستسيغه العقول ويخالف البداهة ، أو مخالفة الحديث لصريح القرآن ، أو أن يخالف الحديث الحقائق التاريخية .

وسوف نبين أن هذا الحديث ينطوى على هذه العلامات الثلاث من علامات وضع (أى عدم صحة) الحديث فلو عد هذا الحديث فى عداد الاحاديث الصحيحة لما صح أن يترتب عليه فحسب مجرد حرمان المرأة من الحقوق السياسية بل لترتب عليه نتائج أخرى كثيرة وخطيرة تتعارض بصورة بينة مع كثير من الاحكام الشرعية الاسلامية (التى جاء بها القرآن) كما تتعارض مع بعض الاحاديث الاخرى ومع بعض الحقائق التاريخية التى حدثت فى عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين ، كما تتعارض مع البداهة بحيث لا تستسيغه العقول .

فلو كان صحيحا أن النساء ناقصات عقل لوجب الحجر عليهن في التصرف في أموالهن ، أو بالاقل عدم السماح لهن بهذا التصرف إلا باذن الزوج أو الولى ولكن الاسلام قد اعترف بأهلية المرأة كاملة فأثبت لهن حق التملك وحق التصرف فى أموالهن بأنواعه المشروعة. ولو كان صحيحا أن النساء ناقصات عقل ودين لما صح ما يذكره المؤرخون عن الخلفاء الراشدين أنهم كانوا يستشيرونهن ويعتدون بآرائهن وكان فى مقدمتهن زوجة الخليفة عثمان بن عفان حيث كانت تشير عليه بالرأى فى أحلك ظروف الفتنة . وكان فى مقدمة من ذكروا ذلك العالم الباكستانى أبو الاعلى المودودى رغم أنه من أنصار الرأى القائل بحرمان المرأة حقوقها السياسية .

ولو كان صحيحا أن النساء ناقصات عقل ودين لما أجاز الامام أبو حنيفه للمرأة أن تتولى القضاء فى بعض الحالات (أو الاقضية) ولما أجاز الامام الطبرى لها ذلك فى جميع الحالات، ولو كان صحيحا أن النساء ناقصات عقل ودين لما كان منهن من دخل فى عداد الصحابه الذين عرفوا بالافتاء ، فقد ذكر العالم الكبير الشيخ خلاف ، أن عدد من عرفوا من الصحابة بالافتاء مائة ونيف وثلاثون ما بين رجل وامرأة ،

ثم كيف تستسيغ العقول صحة هذا الحديث وقد كانت أول من آمن بالرسول أمرأة وهى زوجته خديجة بنت خويلد . وقد قال تعالى فى أحدى النساء وهى السيدة مريم : « وإذ قالت الملائكة يامريم أن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين » .

الواقع أن هذا الحديث نسب كذبا الى الرسول ، فهو لا يتفق مع روح

الاسلام : مع ما صنعه من تكريم للمرأة وإنقاذها مما كانت تعانيه من المذلة والهوان لدى العرب فى الجاهلية ولدى غيرهم من الشعوب حيث كانت تكره المرأة على الزواج بمن تكره ، بل وتكره على البغاء ، وحيث كانت تورث ولا ترث وكانت أحيانا تملك ولا تملك، أو كان يحجر عليها التصرف فيما تملك بدون إذن الرجل .

ومما يذكر عن الرسول قوله : ما أكرم النساء إلا كريم ، ولا أهانهن إلا لئيم » .

أما عن الحديث الآخر الذى يستند اليه أصحاب هذا الرأى الذى يحرم المرأة حقوقها السياسية وهو الحديث « لن يفلح قوم ولوا أمرهم أمرأة » .

فهذا الحديث - كسابقه - من أحاديث الآحاد أى أنه ذو صبغة ظنية غير يقينية . واعتقد أن فى المسائل ذات الخطورة أو الاهمية الخاصة كما هو شأن المسائل الدستورية (أى المتصلة بنظام الحكم فى الدولة) فإنه لا يجوز الاخذ فى ميدانها بدليل ذى صبغة ظنية .

وفضلا عما تقدم فان هذا الحديث - كسابقه - لم يرد بصيغة الامر لجماعة المسلمين أو بصيغة قاعدة عامة وضعت لسلوكهم عليهم التزامها ، بعبارة أخرى أنه لم تكن له صبغة تشريعية .

واذا نحن سلمنا جدلا بأن الرسول لا يقصد به مجرد الإخبار عن عدم فلاح القوم الذين يولون أمرهم أمرأة ، وأنه إنما يقصد به نهى أمته عن مجاراة الفرس فى هذا المقام ، وإذا نحن سلمنا جدلا بذلك فإن المقام هنا إنما كان فحسب خاصا برئاسة الدولة ، فلا يجوز أن يفسر قصد الرسول بأن النهى يتعدى غير الرئاسة من وظائف الدولة ومهامها ، وان تقاس عضوية البرلمان وحق الانتخاب (وغيرهما

من الحقوق السياسية) على رئاسة الدولة . فالقاعدة العامة ـ كما قدمنا ـ هى المساواة بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات ، اللهم إلا ما استثنى بنص صريح . وقصر رئاسة الدولة (سواء كان الرئيس ملكا او رئيس جمهورية) على الرجل دون المرأة يعد إذا إستثناء من هذه القاعدة العامة ، والاستثناء لا يجوز القياس عليه طبقا للرأى الراجح بين علماء الفقه الاسلامى .

ومما يجدر هنا ذكره ان الامام الطبرى لا يأخذ بالقياس فى هذا المقام ، ولذلك فهو يرى أن للمرأة أن تتولى القضاء ـ أن الرأى القائل بأن الاسلام يغلق الباب اغلاقا تاما أمام حقوق المرأة السياسية ما هو فى الواقع إلا نتيجة الأخذ بمبدأ قفل باب الاجتهاد الذى أدى إلى الجمود ، والجمود ـ فى الميدان الدستورى (الميدان المتصل بنظام الحكم فى الدولة) انما يؤدى الى أحد أمرين . إما الى انهيار نظام الحكم فى الدولة . وإما إلى الاغفال فى زوايا الإهمال للاحكام الشرعية التى يشوب الجمود تفسيرها وتطبيقها . أن الشريعة إنما جاءت ـ فى الميدان الدستورى كما يقول الاستاذ الكبير الشيخ خلاف ـ بمبادىء عامة لها من العمومية والمرونة ما يسمح لها بأن تتلاءم تطبيقاتها مع مختلف ظروف الزمان والمكان . فهى لا تعرض للجزئيات المتعلقة بنظام الحكم . لانها بطبيعتها متطورة متغيرة تبعا لتطور وتغير ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية . فالادعاء بأن الشرع الاسلامى وضع شروطا معينة لجزئيات أنظمة الحكم . هو ادعاء لا يخدم نظام الحكم كما أنه لا يخدم الشرع الاسلامى بل يسوء الى الاثنين معا . فضلا عن أنه يتعارض مع خاصيتين من أهم خصائص الشريعة الاسلامية وهما خاصية المرونة مراعاة مقتضيات ظروف البيئة (أو الصالح العام) وخاصية التيسير ونفى الحرج . ومما هو بين أن الشروط الواجب توافرها فى الناخب أو النائب مثلا وهل يجب

أن يكون من الذكور أم يصح أن يكون من الاناث ، كل هذه تعد من تلك الجزئيات المتغيرة المتطورة بطبيعتها والتى لايتدخل فيها الشرع الاسلامى ـ ومن الحكمة ألا يتدخل لفرض أحكام ثابتة جامدة لها .

أما عن الدليل الثالث الذى يستند اليه أصحاب الرأى الأول القائل بحرمان المرأة حقوقها السياسية وبأن هذا الحرمان يرجع إلى الفارق الطبيعى بين الرجل والمرأة (وطبيعة الأنوثة) ، ذلك الفارق الذى أدى ـ كما يقولون ـ فى نظر الشريعة الاسلامية ـ إلى التفرقة بينها فى أحكام لاتتعلق بالشئون العامة ، وإنما تتعلق بالشئون الخاصة (كجعل الشريعة حق طلاق المرأة للرجل دونها) ، لذلك وجبت التفرقة بينها عن طريق القياس (« من باب أولى ») فى الولايات العامة .

والرد على هذا الدليل يتلخص ـ فيما نرى ـ فيما يلى : إن القاعدة العامة ـ كما ذكر وبين بحق أصحاب الرأى الثانى ـ هى مبدأ مساواة المرأة بالرجل، وان ماورد من التفرقة بينهما فى بعض الاحكام الشرعية يعد استثناء لهذه القاعدة العامة، ولايجوز القياس على الاستثناء طبقا للرأى الراجح بين علماء الفقه الاسلامى ـ اما ما يذكره أصحاب ذلك الرأى الاول القائل بحرمان المرأة الحقوق السياسية عن طبيعة الانوثة وما يترتب عليها من نتائج فان ذلك يخرج بنا عن نطاق الفقه ويدخل بنا فى نطاق علم النفس، «واسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون» وليس «أهل الذكر» فى علم النفس هم علماء الفقه ، انما هم علماء علم النفس ، ولقد رجعت الى مرجعين لأعلام علمائهم هما كتاب « علم النفس الصناعى » للاستاذ الدكتور أحمد عزت راجح (أستاذ علم النفس الاسبق بكلية آداب جامعة الاسكندرية) وكتاب «سيكولوجية الجنس » للاستاذ الدكتور يوسف مراد (أستاذ علم النفس الاسبق بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة) .

وبالرجوع الى هذين الكتابين القيمين تبين لنا الحقائق العلمية التالية :

اولا ـ انه لا موضع للجدال أن الرسالة الطبيعية والوظيفة الأساسية للمرأة إنما هى الامومة وأن المرأة لا يكتمل نضوجها ونموها النفسى ، والجسدى إلا بالأمومة ، وانها بحسن قيامها بهذه الرسالة الطبيعية إنما تؤدى دورا عظيما فى رفع المستوى الحضارى للشعب ، وان تغيبت الأم فترات طويلة من الزمن يحدث أثرا سيئا فى نفسية الأطفال وفى قدرتهم على تكوين علاقات تعاونية مع الآخرين ، كما يعمل على تقوية النزعه العدوانية فى نفوسهم ـ ومما دلت عليه الابحاث الحديثة عن الاطفال الذين حرموا من عناية الام ونشأوا فى مؤسسات حيث كانت الخدمة موزعه بين عدد من الافراد إن تلك النشأة احدثت فىنفوس الاطفال اتجاهات عدوانية نحو المجتمع .

ثانيا ـ ان من تلك الحقائق إن لعمل المرأة خارج المنزل آثارا ضاره بنفسيتها وشخصيتها ذاتها فقد دلت دراسات حديثه اجريت فىالولايات المتحدة عنالنساء العاملات على أنهن أبعد عن الاتزان الانفعالى من الرجال .

ثالثا ـ وكذلك من تلك الحقائق ذلك الدور الهام الذى تلعبه العاطفة فى توجيه نشاطها العقلى ، ولذلك نجدها أكثر اهتماما بالأشخاص منها بالاشياء .

رابعا ـ لوحظ فى البلاد الغربية ان نشاط المرأة الاجتماعى خارج بيتها أصبح يجذب عنايتها بما يزيد كثيرا عما توليه بيتها وأولادها من العناية ، وقد مهد ذلك لضعف نفوذ الاسرة وسلطانها على اعضائها ، وان المرأة هناك أصبحت تربى جيلا من اليتامى » .

- فيما تقدم موجز لما ذكره علماء النفس وبعض المفكرين بهذا الصدد . وهنا يصح لنا ان نتساءل : إذا كان كل ما ذكر حقا لاريب فيه فهل يصلح ذلك كله ان يكون من مبررات استصدار تشريع بحرمان المرأة العمل خارج المنزل ، ويحرمها حقوقها السياسية ؟

ذلك ما لانرى الصواب أو السداد فيه : فى سد باب العمل ، ونوافذ أو منافذ تلك الحقوق فى وجهها . إن مرد ذلك التحريم أو الحرمان ، إنما يجب أن يترك — كما قدمنا — لمقتضيات ظروف البيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتيار الرأى العام ومبادىء العدالة ، ثم أنه يجب الا يفوتنا أن نأخذ بعين الاعتبار الحقائق التالية .

اولا - إذا قيل ان عمل المرأة خارج بيتها له آثار ضارة بنفسيتها وشخصيتها. فإنه يجب الا يفوتنا ان ذلك لايحدث فى جميع الأعمال ، إنما هو يحدث فى بعض تلك الأعمال التى تتطلب تغيب الأم فترات طويلة من الزمن ، بحيث تظل فى عملها خارج المنزل من الصباح إلى المساء ، ثم انه يمكن علاج ذلك بمنح الأم فى بعض الحالات اجازه لفترة معينة ، كما يمكن ترك الطفل مع الجدة إذا وجدت لفترة معينة .

ثانيا - كما لايفوتنا ملاحظة أنه إذا كان لعملها خارج البيت آثار ضارة هدامة ، فإن له فى بعض الحالات آثارا طيبه بناءه .

فمن البواعث التى تدفع المرأة إلى العمل خارج البيت - فيما يذكر بعض علماء النفس - وفيما هو واقع ومشاهد : رغبتها فى التحرر ، أو خوفا من غدر الزوج، أو من غدر الزمن والمستقبل المجهول ، ومن هذه البواعث ايضا رغبتها فى معونة الاسرة أو رفع مستوى معيشتها ، أو الفرار من الملل والفراغ ، أو شعورها

بضرورة اسهامها فى النشاط الاجتماعى والانتاج القومى ، أو لسوء توفيقها فى حياتها الزوجية ، هذا كله بالإضافة الى حاجة المجتمع لجهود كل فرد منه .

ثالثا - يجب الا يفوتنا أن المرأة عملت منذ أقدم العصور فى زراعة الأرض وغيرها .

رابعا - إذا كانت طبيعة الأنوثة من شأنها ان تجعل للعاطفة دورا كبيرا فى توجيه النشاط العقلى للمرأة فإنه يجب الا تفوتنا ملاحظة أن هذه من الصفات أو السمات التى لا تظهر الا فى حالة الأنوثه الكاملة ، فهناك عوامل كثيرة من شأنها ان تضعف روح الأنوثة فى المرأة ، منها نوع العمل الذى تزاوله المرأة ، والوراثة وبأن تكون البنت قد ورثت من صفات والدها أكثر مما ورثته عن أمها ، ومن تلك العوامل كذلك السن ، فتقدم السن بعد حد معين أمر من شأنه اضعاف روح الأنوثة .

خامسا - فيما يتعلق بالنشاط السياسى للمرأة يفوت أولئك الناقدين أنها أقلية ضئيله نسبيا من النساء هى التى سوف تستطيع - بحكم الاستعداد والمقدرة والسن وفراغ الوقت - ان تزاول هذا النشاط السياسى مزاوله فعلية (عن طريق البرلمان أو غيره من الهيئات ذات الصبغه السياسية) ، وغالبية هؤلاء هن ممن تخلصن من أعباء الامومة نظرا لما بلغن من سن متقدمة أو لانهن أرامل أو عاقرات الخ .

- أما وقد انتهينا من ابداء ملحوظاتنا عن الرأى الاول القائل بحرمان المرأة حقوقها السياسية فأننا ننتقل الى ابداء بعض ملحوظات عن الراى الثانى القائل بأن الاسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية ، ولكن المجتمع لدينا لم يتهيأ بعد لمزاولة المرأة تلك الحقوق مزاولة فعلية فى العصر الحديث .

إن هذا الرأى (الثانى) أكثر توفيقا من سابقه لأنه ينأى عن نزعة الجمود وأكثر استعدادا لمسايرة تطور ظروف البيئة ، ونحن نتفق مع أصحابه فى الرأى إلى حد غير قليل ، ولو أن لنا عليه بعض ملحوظات يتلخص أهمها فيما يلى : —

اولا — أن ما يقـول به أصحاب هذا الرأى من أنه إذا كان الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية إلا أن المجتمع الحديث لم يتهيأ بعد لأن تزاول المرأة تلك الحقوق مزاولة فعلية فإن هذه الحجة تتلخص فى الواقع فى نقطتين: (الاولى) ان الاسلام لايبيح الاختلاط بين الرجل والمرأة اللهم إلا فى أضيق الحدود (فى مواطن العبادة ، واماكن العلم ، وميدان الجهاد) (والثانية) أن الاخلاق لم ترتفع بعـد فى المجتمع الحديث إلى ذلك المستوى الذى ينشده الاسلام بحيث يغـدو مستطاعا ان تزاول المرأة حقوقها السياسية مع المحافظة على تعاليم الاسلام وآدابه.

ـ أما عن مسألة الاختلاط بين الجنسين فإننا نلخص ملحوظاتنا ورأينا بصددها فيما يلى :

اولا -- ان نظام الحجاب والفصـل بين الجنسين لم يكن ـ من حيث أصله نظاما عربيا ولا اسلاميا . فلقد كان اختلاط الجنسين عادة أصيلة لدى العرب قبل الاسلام (فى عصر الجاهلية) فلم يكن نظام الحجاب معروفا لديهم ، ولقد كانت المرأة تتمتع بحرية واسعة فى الاتصال بالرجال والاختلاط بهم . ذلك كان الشأن بوجه عام قديما لدى جميع الشعوب حين كانت تجتاز مرحلة بدائية أو غير متقدمة من مراحل تطورها فلما جاء الاسلام أبقى على هذا النظام (نظام السفور واختلاط الجنسين) فكانت فى عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين والعصر الاموى تختلط بالرجال وتساهم إلى جانبهم فى مظاهر الحياة الاجتماعيـة المختلفة بل وفى ميدان القتال ، فكان بعضهن يشتركن أحيانا فى القتال اشتراكا فعليا .

فى عهد الرسول كانت المرأة تخرج وحدها إلى جهات بعيدة عن المدينة لقضاء حوائجها ، كما يذكر ذلك عن السيدة اسماء بنت ابى بكر وزوجة الزبير. وظل الحال على ذلك حتى فى العصر الاموى اللهم إلا اذا استثنينا نساء خلفاء بنى أمية حيث أخضع الخلفاء نساءهم للحجاب ، ويبدو أن مرد ذلك أن عاصمة الامويين كانت فى دمشق التى لم تكن مدينة عربية انشأها العرب ، انما كانت مدينة قديمة لها تاريخ عريق خضعت لحكم الاغريق حقبة من الدهر ، واليونان (أى الاغريق) كانت من الشعوب التى أخضعت النساء للحجاب (كما أن المرأة السورية كانت - من قبل فى عهد حكم الاشوريين - تخضع لنظام الحجاب) . ولذلك كان من الأمور المحتملة أن نساء دمشق — وليس فحسب نساء الخلفاء — كانت تخضع لنظام الحجاب ، والفصل بين الجنسين ، على أن النظام الذى كان لايزال سائدا فى الدول العربية الاسلامية - عدا دمشق - إنما كان نظام اختلاط الجنسين .

ولقد ظل الحال على ذلك حتى جاء العصر العباسى فأخذ العرب يتحولون عن مبدأ اختلاط الجنسين إلى نظام الفصل بينهما وفرض الحجاب على المرأة ، وقد بدأ هذا الاتجاه بالخلفاء العباسيين الذين أخذوا بالتقليد الذى سار عليه خلفاء بنى أمية من فرض الحجاب على نسائهم وبناتهم ، ثم أخذ عامة الناس فى التحول من السفور إلى الحجاب ، ومن الاختلاط إلى الفصل بين الجنسين ، ويذكر لهذا التحول أسباب ثلاثة : الثقافة اليونانية ، والتقاليد الفارسية ، وانتشار الرق .

الخلاصة — ان الدعوة للحجاب لم تكن عربية الأصل ولا نظاما اسلاميا ، انما كانت فارسية ويونانية الأصل[1] .

---

(١) يراجع فيما تقدم كتاب « المرأة بين الفقه والقانون » للدكتور الشيخ مصطفى السباعى ، واختلاط الجنسين عند العرب للدكتور سلام زناتى .

أما قولهم بأن الاخلاق لم ترتفع بعد فى المجتمع الحديث إلى ذلك المستوى الذى يتطلبه الاسلام بحيث يغدو مستطاعا ان تزاول المرأة حقوقها السياسية مع المحافظة على تعاليم الاسلام وآدابه ، فحسبنا أن نبدى على وجهة النظر هذه الملحوظات التالية :

إن البحث فيما إذا كانت أحوال المجتمع ـ سواء من الناحية الاخلاقية أو الاجتماعية أو السياسية ـ تسمح أو لا تسمح بالأخذ بنظام معين من الانظمة ، إن مثل هذا البحث لايدخل فى دائرة اختصاص علماء الدين أو علماء الشريعة ، انما هو من اختصاص جميع المعنيين بالشئون العامة للبلاد ، فحين يعالج رجال الدين أو علماء الشريعة أو علماء القانون مثل هذا البحث فانما يعالجونه بصفتهم مواطنين أو بصفتهم من المفكرين الباحثين فى الشئون العامة أو بصفتهم من المصلحين ، فرجال الدين ـ شأنهم شأن « المجتهدين » الذين هم فحسب ـ كما يقول بحق الاستاذ الأكبر الشيخ شلتوت ـ « أرباب الاختصاص فيما يتصل من التشريعات بأصول الحل والحرمة فى دائرة مارسم القرآن من قواعد تشريعية » :

فالمسألة حين ينظر اليها من هذه الزاوية فإنها تصبح مسألة اجتماعية أخلاقية سياسية لامسألة دينية ، وهذا يؤدى بنا إلى التماس الحل على ضوء تلك الاعتبارات السياسية الاجتماعية الأخلاقية ، بحيث يغدو أهل الاختصاص فى هذا الموضوع هم رجال السياسة والمصلحون لا رجال الفقه أو الدين أو القانون .

وهكذا يتبين مما تقدم أن الذى نراه هو ألا نقيم من الدين والشرع الاسلامى سدا أو عقبة فى الطريق الذى ترسمه ظروف البيئة ومقتضيات الصالح العام .

كما يتبين كذلك أننا إنما نتخذ بين الآراء المتعارضة طريقا وسطا . إنه إذا كانت الفضيلة — كما يقول ارسطو — وسطا بين طرفين كلاهما رذيلة، فكذلك شأن الآراء والمذاهب والأنظمة فى الميدان السياسى ، أفضلها هو ما اتخذ بين طرفين متعارضين طريقا وسطا ، وهذا هو — فيما نعتقد — الطريق الذى اتخذه الاسلام فى هذا المقام ، ويتخذه على الدوام فى مثل هذا المقام ، قال تعالى « وجعلناكم أمة وسطا » أى طابعها الاعتدال » .

أشكر لكم حسن انصاتكم والسلام عليكم

فهـــرست

مطبعة الشاعر